مخطوط يطبع لأول مرة

أجوبة الغزالي

لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي

(450 - 505 هـ)

عن أسئلة ابن العربي

القاضي أبو بكر بن العربي محمد بن عبد الله المالكي

(468 - 543 هـ)

تأليف

حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي

المتوفى سنة 505 هـ

تحقيق

محمد عبده

بسم الله الرحمن الرحيم

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKI
أسسها محمد علي بيضون
سنة 1971

أجوبة الغزالي

حجة الإسلام أبي حامد الغزالي

(450 - 505 هـ)

عن أسئلة

ابن العربي

القاضي أبو بكر بن العربي محمد بن عبد الله المالكي

(468 - 543 هـ)

تأليف

حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي

المتوفى سنة 505 هـ

تحقيق

محمد عبدو

مخطوط يطبع لأول مرة

دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

الكتاب : أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي

Title : AJWIBAT AL-ĠAZĀLĪ ʿAN ASʾILAT IBN AL-ʿARABĪ

THE ANSWERS OF AL-GHAZALI TO THE QUESTIONS OF IBN AL-ARABI

التصنيف : عقيدة

Classification: Dogma

المؤلف : حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)

Author : Abou Hamed Al-Ghazali (D.505H.)

المحقق : محمد عبدو

Editor : Mohammed Abdo

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages	144	عدد الصفحات
Size	17* 24 cm	قياس الصفحات
Year	2012 A.D. -1433 H.	سنة الطباعة
Printed in : Lebanon		بلد الطباعة : لبنـــان
Edition : 1st		الطبعة : الأولى

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun

1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-7586-1
ISBN 2-7451-7586-6

جميع الحقوق محفوظة
2012 A.D -1433 H.

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى أبي حامد الغزالي، بمناسبة المئوية التاسعة لوفاته، رحمة الله تعالى عليه وبركاته، كما أكرم به على سبيل التهادي، مريديه وشانئيه

محمد عبدو

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المحقق

بالعزيز الحكيم أثق، وعليه أتوكل

لعل من حسن المدخل لهذا الكتاب أن أذكر ما قاله لي خبير المخطوطات الأوحد، الأستاذ محمد المنوني المغربي رحمة الله عليه وبركاته، عندما حدثته عن كتاب (أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي) حين لقائي له بكلية الآداب بالرباط في بداية التسعينيات من القرن الماضي، فسألني عن مكانه ثم قال لي: «سيكون نبأ».

وصدق العلامة المنوني في كلامه؛ لأن الأمر لا يتعلق بأي واحد، وإنما بعالمين عظيمين من علماء المسلمين، وقطبين كبيرين من أقطاب الشريعة الإسلامية؛ أبي حامد الغزالي الطوسي؛ وتلميذه القاضي أبي بكر بن العربي المعافري.

ومن هاهنا أهمية هذا الكتاب ونفاسته؛ إذ يكشف لنا جانبا من علاقة ابن العربي بشيخه، والمسائل التي فاوض فيها القاضي أستاذه، علاوة على إظهاره لجزء من تراث أبي حامد ظل مطويا ومنزويا لقرون عديدة.

ونحن نمهد لهذا الكتاب المخطوط بدراسة تشتمل على مقدمات سبع:

الأولى: في تحقيق عنوان الكتاب.

الثانية: في توثيق نسبة الأجوبة إلى الغزالي.

الثالثة: في بيان أسباب انزواء الأجوبة وطيها.

الرابعة: في بيان زمن كتابة الأجوبة.

الخامسة: تعليق مختصر على الكتاب.

السادسة: وقفة مع ردود ابن العربي على أجوبة الغزالي.

السابعة: في وصف المخطوطة ومنهجية التحقيق.

المقدمة الأولى: تحقيق عنوان الكتاب

كما سطّرت آنفا؛ فإن هذا الكتاب المخطوط يحمل عنوان: **(أجوبة الغزالي عن[1] أسولة ابن العربي)**. ولم يرد في جميع الكتب التي ترجمت الغزالي كتاب بهذا العنوان.

لكن قد ذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه (مؤلفات الغزالي) أن لأبي حامد كتابا يحمل عنوان: **(جواب مسائل سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل)**، مستندا في ذلك إلى ما أورده شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)؛ فإنه قال: «وأما هذا القانون الذي وضعوه (يقصد القانون الذي يفصل بواسطته في مسائل وقوع تعارض بين النقل والعقل) فقد سبقهم إليه جماعة منهم أبو حامد، وجعله قانونا في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل، **كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي**، وخالفه القاضي أبو بكر في كثير من تلك الأجوبة»[2].

وقد تعقب عبد الرحمن بدوي هذا الكلام بقوله: «على أنه لا يتبين من كلام ابن تيمية أن هذا عنوان كتابه، وإنما هي مسائل سئل عنها الغزالي، سأله أبو بكر بن العربي وخالفه فيها. ولعلها دونت في كتاب يشتمل على أجوبة الغزالي وردود أبي بكر بن العربي، وأن يكون هذا الأخير هو الذي دونها»[3].

والصحيح؛ أن ابن تيمية إنما يقصد هنا جواب الغزالي الذي نشر في رسالة مستقلة بعنوان (قانون التأويل)[4]، وهي جواب عن مسائل فاوض فيها ابن العربي

(1) في الورقة الأولى (أ) للمخطوطة: «على». والصواب: «عن»، كما لا يخفى.

(2) درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص. 8، مؤلفات الغزالي، ص. 229.

(3) مؤلفات الغزالي، ص. 229.

(4) لقد قمنا بإعادة تحقيق هذه الرسالة اعتمادا على ما ورد في كتاب أجوبة الغزالي، حيث =

شيخه، وهي موجودة ضمن كتاب (أجوبة الغزالي) تحت عنوان السؤال التاسع.

وقد وَهَمَ الأستاذ عبد الرحمن بدوي مرتين؛ مرة حيث ظن أن رسالة (قانون التأويل) رسالة مستقلة برأسها، فذكرها في كتابه بعنوان (القانون الكلي في التأويل) تحت رقم 44[1]، بينما ذكر (جواب مسائل سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل) تحت رقم 69[2].

ومرة أخرى حين قال: «ولعلها دونت في كتاب يشتمل على أجوبة الغزالي وردود أبي بكر بن العربي، وأن يكون هذا الأخير هو الذي دونها»[3].

أما أنها دونت في كتاب؛ فهو (أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي)، وأما أنها دونت في كتاب مع ردود أبي بكر فلا .

هذا؛ وقد نجد بعض المصادر تعزو إلى الغزالي كتبا تضاهي عنواناتها عنوان: (أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي)؛ مثل:

أولا: **(مسائل سئل عنها.. الغزالي)**

ذكر عبد الرحمن بدوي أنها وردت بهذا العنوان في المخطوطة رقم 297.3 A 81 I Aفي مكتبة الجامعة الأمريكية ببيروت، وقال: إن مكارثي أشار إليها في: The Theology of al - Ash' ari, Beyrouth, 1953, pp XXIII-XXVIII وقال في وصفها: إن المخطوط قديم لا يتجاوز القرن السابع، مما يجعل صحتها أوكد[4].

فهل مخطوطة: (مسائل سئل عنها الغزالي) هي نفسها مخطوطة المكتبة الوطنية بالرباط، وإنما يختلفان في العنوان فقط؟، هذا ما لست أعلمه، وهل ينطويان على العدد عينه من الأسئلة والأجوبة؟، هذا ما أجهله. وقد راسلت الجامعة المذكورة، غير أنهم لم يعثروا عليه.

= كشفنا عن أمور مهمة لم نسبق إليها.

(1) نفسه، ص. 168.

(2) نفسه، ص. 229.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص. 430.

ثانيا: (مسائل أجاب عنها حجة الإسلام)

وردت في المخطوط رقم 71 من فهرس منجانا لمخطوطات مكتبة جون ريلند في مانشستر من ورقة 166 أ إلى ورقة 178 ب، وهي تسعة أسئلة.

أولها: «هذه مسائل أجاب عنها إمامنا الأجل السيد الزاهد حجة الإسلام قدس الله روحه العزيز»[1].

«مسئلة: قوله صلى الله عليه وسلم: من مات فقد قامت قيامته: ليس المعني به ما هو المراد بالقيامة المطلقة، بل هي قيامة خاصة، ذكرت تفصيلها في أول كتاب الصبر من الإحياء...»[2].

وقد اطلعت على مسائلها وأجوبة أبي حامد عنها، فما وجدت بينها وبين كتاب (أجوبة الغزالي) من صلة. غير أن فحوى بعض مسائلها يضاهي بعض ما ورد في كتاب (أجوبة الغزالي)، كما أن مسائله التسعة جميعا لا تعدو كونها جزءا من كتاب (المضنون به على غير أهله)[3].

ثالثا؛ عزا ابن تقي الدين السبكي إلى الغزالي كتابا بعنوان: (الأجوبة)[4]، وعزا إليه محمد الواسطي كتابا بعنوان: (كتاب الأجوبة)[5]، وآخر بعنوان: (جواب مسائل متفرقة)[6] .

فأية أجوبة يقصد صاحب (طبقات الشافعية) وصاحب (الطبقات العلية)؟

(1) مسائل أجاب عنها حجة الإسلام، ورقة 166 أ.
(2) نفسه.
(3) المطبوع بمعرفة المطبعة الأزهرية المصرية، عام 1316 هـ. وبينه وبين بعض النسخ المخطوطة خلاف كبير على ما نبينه في الدراسة التي نعدها لهذا الكتاب، الذي كثرت الأقاويل فيه، حيث عزاه طائفة من العلماء إلى الغزالي، وأنكر البعض نسبته إليه. واختلطت على بعض المحدثين المترسمين بالعلم الأمور، فجاؤوا بحجج جذماء، ينازعون بها الحجج العصماء.
(4) طبقات الشافعية، ج 4، ص. 116. (5) مؤلفات الغزالي، ص. 395.
(6) نفسه، ص. 474.

هل يقصدان (أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي) فقط؟، أم يقصدان أجوبة الغزالي عن جميع الأسئلة التي وجهت إليه، سواء عليها أكانت من ابن العربي أم كانت من غيره؟

ومهما يكن من من جواب؛ فإن المسألة التي يستحسن تذاكرها هي: هل كتاب (أجوبة الغزالي) من جمع حجة الإسلام نفسه؟، أم من جمع بعض تلاميذه؟ وهل تضمن جميع المسائل التي فاوض فيها ابن العربي معلمه؟ أم هناك مسائل أخرى لم يسع ذكرها، للذهول عنها أو نحوه؟

المقدمة الثانية: توثيق صحة نسبة الأجوبة إلى الغزالي

نستند في إثبات صحة نسبة **(الأجوبة)** إلى الغزالي إلى أمور خمسة:

الأمر الأول: أن الغزالي أحال في غضون بعض الأجوبة على كتابه (الإحياء) مرتين؛ مرة في قوله: «وأما ما يشاهده الأنبياء والأولياء من صورة الملائكة والشياطين؛ فهي في الأكثر أمثلة، . . . وقد ذكرت تفصيل ذلك في كتاب (عجائب القلب) من (الإحياء)»[1].

ومرة في قوله: «. . . فإذا ركدت الحواس بالنوم والصرع، ولم يكن من فساد الأخلاط شاغل آخر في الباطن؛ ربما تراءى في القلب بعض تلك الصور المكتوبة في اللوح. وتحقيق هذا يطول، وقد أشرنا إلى ملامح منه في كتاب (عجائب القلب)»[2].

الأمر الثاني: أن بعض الأجوبة تضاهي ما ورد في مصنفات الغزالي المشهورة على ما نثبته في هامشها.

الأمر الثالث: تصريح الغزالي في هذا الكتاب المخطوط بأنه أجاب عن أسئلة وجهت إليه، نحو قوله: «وقد ذكرتُ في **جواب بعض الأسئلة** مثارات اختلاف الناس في الجمع بين المعقول والمنقول»[3]. ويعني الغزالي هنا جوابه عن أسئلة ابن العربي المذكورة في السؤال التاسع، حيث خاض في مسألة تعارض العقل والنقل، ومناهج الفرق فيها. وهو الجواب الذي نشر في رسالة مستقلة تحمل عنوان: (قانون التأويل) على ما بيناه سابقا.

الأمر الرابع: نستفيده من كلام ابن العربي، حيث قال في السؤال الرابع

---

(1) أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، ورقة 9 أ.

(2) نفسه، ورقة 9 أ - 9 ب.

(3) نفسه، ورقة 6 أ.

عشر: «ينعم الشيخ الإمام الأوحد... ببيان الأحاديث المذكورة بعد هذا، وإيضاح المشكل منها على **معهود إجابته** وحميد مسارعته...»(1).

فعبارة: «على معهود إجابته»، من أدل دليل على أن للغزالي أجوبة عن مسائل كان يسأله عنها تلميذه ابن العربي.

الأمر الخامس: ما قرره غير واحد من العلماء من صحة نسبة هذه الأجوبة إلى حجة الإسلام، يَقْدُمهم تلميذه ابن العربي، ويليه الشيخ ابن تيمية، والمحقق ابن حجر، والعلامة الونشريسي.

أما ابن العربي؛ فقد صرح بأنه فاوض الغزالي في مسائل في مواضع من كتبه، نذكر لكم منها ثلاثة:

الموضع الأول: في (قانون التأويل) حيث قال ما نصه: «وَرَدَ علينا دانشمند، فنزل برباط أبي سعد... فقصدت رباطه، ولزمت بساطه، واغتنمت خلوته ونشاطه، وكأنما فرغ لي لأبلغ منه أملي، وأباح لي مكانه، **فكنت ألقاه في الصباح والمساء، والظهيرة والعشاء، كان في بزته أو بذلته، وأنا مستقل في السؤال**، عالم حيث تؤكل كتف الاستدلال، وألفيته حفيا بي في التعليم، وفيا بعهدة التكريم»(2).

الموضع الثاني: في (العواصم من القواصم)، وعبارته: «ولقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي، حين لقائي له بمدينة السلام... وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية، ... وتجرد لها، واصطحب مع العزلة، ونبذ كل فرقة، فتفرغ لي بسبب بيناه في كتاب (ترتيب الرحلة)، فقرأت عليه جملة من كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه بـ (الإحياء لعلوم الدين)، **فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته، المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز، التي أومأ إليها في كتبه، على موقف تام المعرفة، وطفق يجاوبني، مجاوبة الناهج لطريق التسديد، للمريد، لعظيم مرتبته، وسمو منزلته، وما ثبت له في النفوس من تكرمته، فقال لي من لفظه، وكتب لي بخطه...**»(3).

(1) نفسه، ورقة 12 أ.

(2) قانون التأويل، ص. 111-112.

(3) العواصم من القواصم، ص. 24.

الموضع الثالث: في (قانون التأويل)، ولفظه: «ثم شرعت في القراءة عليه، والسماع، والمباحثة والتتبع للمشكلات؛ بالكشف عن خباياها، والدخول إلى زواياها، واشتفاف روايا ها، واستطعمته التحقيق، **وباحثته عنه خالصا من غير مشارك**، واستقصيته عما كان إمام الحرمين رحمه الله يحوم في كتبه عليه، ويشير في أثناء كلامه إليه، . . **.وقد علم هذا الإمام أني من السالكين في سبيل المهتدين، فسددني إلى سوائها، وأوجد لي معلوم دليلها، وأرشدني إلى لقم ظاهرها وتأويلها، وليس التحصيل بالصحبة، وإنما هو فضل من الله وموهبة، فقد صحب النضر بن شميل الخليل بضع عشرة سنة، وصحبه سيبويه سنوات، فانظر ما بين التحصيلين في المدتين، والمنزلتين فيما بين وبين**»[1].

ولقد أشار أبو حامد إلى هذا في الفتوى التي كتبها إلى الأمير يوسف بن تاشفين[2]، حيث قال: «... الشيخ الإمام أبو بكر، قد أحرز من العلم في وقت تردده إلي، ما لم يحرزه غيره مع طول الأمد، وذلك لما خص به من مضاء الذهن، وذكاء الحس، واتقاد القريحة، وما يخرج من العراق إلا هو مستقل بنفسه، حائز قصب السبق بين أقرانه»[3].

وهذا لا يكشف إلا أن ابن العربي كان يسأل شيخه، وشيخه يجيبه ويكتب له بخطه، من غير بيان للمسائل التي فاوض فيها القاضي معلمه. أما بيان أن (الأجوبة) التي بين أيدينا هي للغزالي من كلام ابن العربي، فيدل عليه أمثلة:

المثال الأول: قال أبو بكر بن العربي: «قلت له (يعني الغزالي): ما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف: (ورأيت الجنة فتناولت منها عنقودا، فلو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا)؟ كيف يكون صفة دوام أكله ووجوده، هل كان كلما أكل منه جزء خلفه آخر، وإذا فنيت حبة أينعت أخرى، فقال: وكتب بخط يده: ثمار الجنة غير مقطوعة ولا ممنوعة، والمعنى في

---

(1) قانون التأويل، ص. 113-114.

(2) أوردها ابن العربي في كتاب شواهد الجلة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان، ص. 299.

(3) كتاب شواهد الجلة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان، ص. 312.

الحديث، أن ثمار الجنة إذا تعلقت بها آمال الناظرين، أو قابلتها أبصارهم، حدثت أمثالها في نفوسهم، حدوث أمثال المرئي في المرآة، وأعيان المرائي لم تتبدل ذواتها، ولا رامت مكانها»[1] .فهذا السؤال وجوابه مسطوران في المخطوطة.

المثال الثاني: قال أبو بكر: «وقد سألت دانشمند رحمه الله عن هذا[2]، فقال لي ما معناه: فعين الوجه الذي أخطأ فيه أبو بكر من يعرفه، إذا أخطأ فيه أبو بكر، وليس كان تقدم أبي بكر بين يدي النبي عليه السلام للتعبير خطأ، إن تقدم أحد بين يدي أبي بكر ليس خطأ لأعظم وأعظم، فهذا أمر يقتضي الدين والحزم الكف عنه»[3].

فالسؤال وجوابه مذكوران في المخطوطة.

المثال الثالث: فاوض ابن العربي شيخه فيما ذهبت إليه طائفة من أن العلم لا ينال إلا بطهارة النفس، وتزكية القلب، وقطع العلائق بينه وبين البدن، وحسم مواد أسباب الدنيا، من الجاه والمال، والخلطة بالجنس، والإقبال على الله بالكلية، علما دائما، وعملا مستمرا، حتى تنكشف له الغيوب[4].

قال أبو بكر: «ولقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي، حين لقائي له بمدينة السلام، . . . فقال لي من لفظه، وكتب لي بخطه: إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها، بالكون معهم والصحبة لهم، ويرشد إليه طريق من النظر وهو أن القلب جوهر صقيل، مستعد لتجلي المعلومات فيه، عند مقابلتها عريا عن الحجب كالمرآة في ترائي المحسوسات، عند زوال الحجب، من صدا لائط، أو ستر من ثوب أو حائط، لكنه بتراكم الآفات عليه، يصدأ حتى لا يتجلى فيه شيء، أو يتجلى معلوم دون معلوم، بحسب مواراة الحجاب له، من ازورار، أو كثافة، أو شفف، فيتخيل فيها مخيلة، غير متجلية، كأنه ينظر من وراء شف، ألا ترى إلى

(1) العواصم من القواصم، ص. 93. وشرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك بن أنس، ج 1، ص. 377.

(2) سأله عن تفسير أبي بكر للرؤيا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، على ما يأتي بيانه في السؤال السادس.

(3) عارضة الأحوذي، ج 5، ص. 130.

(4) العواصم من القواصم، ص. 23.

النائم إذا أفلت قلبه من يد الحواس، وانفك من أسرها، كيف تتجلى له الحقائق، تارة بعينها، وأخرى بمثالها. قال لي: وقد تقوى النفس، ويصفو القلب حتى يؤثر في العوالم، فإن للنفس قوة تأثيرية موجدة، ولكن كما قلنا: ما يتوارد عليها من شعوب البدن، وعلائق الشهوات، يحول بينها وبين تأثيرها، حتى لا يبقى لها تأثير إلا في محلها، وهو البدن خاصة، كالرجل يمشي في الأرض، على عرض شبر، ولو علا جدارا مرتفعا، عرضه ذراع، ما استطاع أن يبسط خطاه عليه؛ فإنه يتوهم سقوطه عنه، فإذا استشعرت ذلك النفس واستقرت عليه، انفعل البدن لها، وسقط مسرعا، وقد تقوى على أكثر من ذلك، فيكون تأثيرها في غير محلها من جنسها، كما ينظر الرائي إلى جسم حسن، فيقع في قلبه استحسانه، فإذا نطق بذلك عليه، تأثر بذلك الجسم فيلط به، أو هلك في ذاته، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (إن العين لتدخل الرجل القبر، والجمل القدر)، وقد تزيد بصفائها واستعدادها، فتعتقد إنزال الغيث، وإنبات النبات، ونحو ذلك من معجزات خارقات للعادات، فإذا نطقت به كان على نحوه، وهذه نفوس الأنبياء، وهي الآيات التي تأيدت بها أحوالهم»[1].

وهذا الكلام ونحوه مذكور في أجوبة الغزالي، بعضه في جوابه عن السؤال الأول، وبعضه في جوابه عن السؤالين التاسع والعاشر.

المثال الرابع: قال أبو بكر بن العربي: «أما أنه نبعت طائفة أرادوا أن يلفقوا بين موارد الشرع وأغراض الفلاسفة، وادعوا أنها متلائمة، وأن كلام النبي مع كلام الفيلسوف يخرج من مشكاة واحدة، ومن ها هنا دخلت مطاعن في التنزيل، ودرست على السالكين السبيل، وحار الناظرون في الدليل... ولقد فاوضت في ذلك بعض العلماء (أي الغزالي)، في مسائل أورد عليكم منها ما تجعلونه أصلا لغيرها»[2]. **وقد أورد ابن العربي مسائل ثلاث؛**

إحداها: في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم، في حديث الكسوف حين قال في عنقود العنب: (فلو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا[3]، وقد تقدم.

(1) نفسه، ص. 24-26.

(2) قانون التأويل، ص. 353.

(3) نفسه، ص. 355-357.

المسألة الثانية: في معنى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ﴾ إلى قوله: ﴿ٱلۡمَسِّۚ﴾ [البَقَرَة: 275]. قال ابن العربي: «هذا مثل ضربه الله تعالى للكفار الذين يسترسلون على التصرف في الأموال برأيهم، ولا يقفون عند حدود الشرع.

فقال لي (يعني الغزالي): هذا مثل ضربه الله للكفار الذين يتصرفون في وجوه الاستدلال بعقولهم دون القانون»[1].

ولم يذكر ابن العربي جواب الغزالي على التفصيل، لكن المهم هو أنه فاوض الغزالي في مسألة جوابها محرر في هذه المخطوطة.

المسألة الثالثة: تتعلق بقوله تعالى: ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ﴾ [الأعرَاف: 8] إلى آخر الآيتين، حيث قال ابن العربي: «لما قرع هذا الكلام سمع العلماء قالوا: كلام الله صدق، ولا بد من وزن الأعمال، ثم اعترضتم أنها أعراض، فكيف توزن؟...» إلى أن قال: «قال بعض علمائنا (يعني الغزالي): فإن حكمنا في هذا الموضع بتغليب أحد الوجهين، كنا حاكمين في موضع المطلوب فيه القطع بالظن»[2].

وهذه العبارة التي حكاها ابن العربي عن الغزالي مذكور معناها في غضون جواب حجة الإسلام عن سؤال ابن العربي التاسع.

هذا؛ فضلا عن ورود كلمات في غضون (أجوبة الغزالي) لم يوافق عليها ابن العربي، فتعقبها برأي مخالف في بعض كتبه.

وأما ابن تيمية، فقد عزا إلى أبي حامد جزءا من الأجوبة، وهي الواردة في الجواب عن سؤال ابن العربي التاسع، وجاء بذلك مصرحا به في كتابه (درء تعارض العقل والنقل)، وذكرت لفظه وهو: «وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه جماعة منهم أبو حامد، وجعله قانونا في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل، **كالمسائل التي سأله عنها القاضي**

---

(1) نفسه، ص. 354.

(2) نفسه، ص. 358-359.

أبو بكر بن العربي، وخالفه القاضي أبو بكر في كثير من تلك الأجوبة»(1).

وأما العلامة ابن حجر، فقد استشهد في (فتح الباري) بكلام للغزالي نلفيه محررا في غضون جوابه عن سؤال ابن العربي الثامن، فإنه قال: «وقال الغزالي: ليس معنى قوله: (رآني) أنه رأى جسمي وبدني، وإنما المراد أنه رأى مثالا صار ذلك المثال آلة يتأدى بها المعنى الذي في نفسي إليه، وكذلك قوله: (فسيراني في اليقظة) ليس المراد أنه يرى جسمي وبدني، قال: والآلة تارة تكون حقيقية وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من المشكل ليس هو روح المصطفى ولا شخصه، بل هو مثال له على التحقيق، قال: ومثل ذلك من يرى الله سبحانه وتعالى في المنام؛ فإن ذاته منزهة عن الشكل والصورة، ولكن تنتهي تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره، ويكون ذلك المثال حقا في كونه واسطة في التعريف، فيقول الرائي: رأيت الله تعالى في المنام، لا يعني أني رأيت ذات الله تعالى كما يقول في حق غيره»(2).

وأما العلامة أبو العباس الونشريسي فقد جاء في (معياره) بأكبر من هذا؛ فإنه عزا فيه إلى الغزالي جملة من الأجوبة، وصرح بأن السائل هو ابن العربي.

السؤال الأول: «**وسئل الإمام أبو حامد الغزالي.. .ونص السؤال وهو لابن العربي**: ما يقول شيخنا أدام الله نعمته لديه في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه)، وقوله صلى الله عليه وسلم: (خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)، ثم زاد أبو داوود رضي الله عنه حديثا كأنه يظهر منه مناقضة لهذا الأول وهو قوله عليه السلام: (المتمسك من أمتي بدينه في آخر الزمان له أجر خمسين منكم قالوا يا رسول الله بل منهم قال: بل منكم). ما وجه الجمع بينهما؟ ينعم بكشفه إن شاء الله»(3).

السؤال الثاني: «وسئل عن قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو عيسى الترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن قال: (إذا كان يوم القيامة يؤتى

(1) درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص. 8.

(2) فتح الباري، ج 14، ص. 8654.

(3) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ج 11، =

بالعبد المذنب فيخاصره ربه عز وجل مخاصرة فيقول له عبدي تذكر كذا وتذكر كذا)، الحديث. فهل يحمل على ظاهره، ويطلق لفظ المخاصرة في حق القديم سبحانه، أم له معنى باطن يطلعنا عليه؟ وكذلك روى أبو داوود عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث صحيح أنه قال لبعض أصحابه: (ويك أتدري أن الله تعالى عرشه على سماواته هكذا، وأشار بأصابعه مثل القبة عليه، وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب)، ينعم بكشف إشكالهما مأجورا إن شاء الله»[1].

السؤال الثالث: «وسئل عن قول النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه تعالى وجل: (الكبرياء ردائي والعظمة إزاري فمن نازعني في واحد منها قصمته. ما معنى استعارة الرداء والإزار في هذا الموضع؟ ولم خص هذه الصفات دون غيرها؟ يكشف ذلك منعما»[2].

السؤال الرابع: «وسئل عن الكلام المسموع من المصروع هل هو من كلامه أو من كلام الجن؟»[3].

السؤال الخامس: «وسئل عن الحديث المذكور وهو المأثور في الصحيح قول الصحابي رضي الله عنه: (إني لجد ريح الجنة من قبل أحد)، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ظهرت لي الجنة في عرض الحائط)، وأخباره صلى الله عليه وسلم عن عير أبي سفيان وصفة جمله، و[4]قوله صلى الله عليه وسلم في العنقوذ المأخوذ من الجنة: (لو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا)، وقوله صلى الله عليه وسلم: (إني أبيت يطعمني ربي ويسقين)»[5].

فهذه الأسئلة مع أجوبتها مسطورة في (أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي).

وبالجملة؛ فإن صحة نسبة هذه الأجوبة إلى الغزالي ثابتة قطعا، وحاصلة يقينا. كما أن السائل هو ابن العربي، لا نماري في ذلك ولا نستريب.

= ص. 18 وما يليها.

(1) نفسه، ج 11، ص. 19-20.

(2) نفسه، ج 11، ص. 21.

(3) نفسه، ج 11، ص. 23.

(4) الواو: ناقصة في المعيار.

(5) نفسه، ج 11، ص. 24-27.

المقدمة الثالثة: أسباب انزواء الأجوبة وطيها

تعتبر (أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي)، من أهم تراث الغزالي المطوي، وقد تسبب في طيها وانزوائها أمور عديدة، نذكر منها:

أولا: **طي الزمان**؛ باعتبار أن الكثير من هذه الأجوبة، تندرج ضمن علوم المكاشفة، وهي العلوم التي ضن بها الغزالي على غير أهلها، كما صرح بذلك في (الإحياء) وغيره[1].

ثانيا: ما فعلته بها **كتب ابن العربي نفسه**، حيث طوت الكثير من هذه الأجوبة، مثل كتاب (أنوار الفجر في مجالس الذكر)؛ والذي يقع في ثمانين مجلدا، كل مجلد يحوي ألف ورقة، وهو من أجل كتب ابن العربي المطوية، كما صرح بذلك القاضي نفسه؛ فإنه قال: «... وقد كنا أملينا فيه -أي في التفسير- في كتاب (أنوار الفجر) في عشرين عاما ثمانين ألف ورقة، **وتفرقت بين أيدي الناس، وحصل عند كل طائفة منها فن، وندبتهم إلى أن يجمعوا منها ولو عشرين ألفا...**»[2].

ولا شك في أن ابن العربي قد أورد في هذا الكتاب كثيرا من أجوبة الغزالي عن المسائل التي فاوضه فيها، وردوده عليها.

وغاية العبارة أن يقال: **أجوبة مطوية طواها كتاب مطوي.**

ثالثا: إذا كان من أشكال الطي أن يقضي نص على نصوص يعترضها فيفندها، فهذا تماما ما فعلته كتب ابن العربي بأجوبة الغزالي، حيث أورد القاضي بعضها لا سيما في كاتبيه: (قانون التأويل) و(العواصم من القواصم)؛

---

(1) إحياء علوم الدين، ج 1، ص 77.

(2) القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لوحة 316-317، مخطوط المكتبة الوطنية بالرباط، رقم 25 ج.

واعترضها ردا ورضا، وتعقبها إبطالا ونقضا[1].

رابعا: من أسباب انزواء أجوبة الغزالي أيضا؛ **إخفاء ابن العربي لها.** كما ترشد إلى ذلك عبارته في عقب بعض الأسئلة: «ينعم الشيخ الإمام إمام العصر في دين الله ولطائف حكمته، الأوحد، أدام الله عزته، وحرس من غير الأيام حوزته .**وبالله أقسم قسما بارا: لا وقعت عين على ما تخطه، ولا جعلته في وعاء غير سرب ضنانة به، وحفظا له وصونا على من لا يفهمه فيعاديه.** وعسى أن ينعم بإثبات الحقيقة، والله يمده بمعونته»[2].

وإنما قال ابن العربي ذلك؛ لعلمه بكره الغزالي الخوض في هذه الأسئلة، وإخفائه لبعض كتبه، وعدم بذلها إلا للخاصة، وذلك لاحتوائها على دقائق من العلوم والأسرار، وغيرها من الأمور التي يعتاص فهمها على العامة. كما كان يوصي من يقع في يده كتاب منها بأن لا يظهره إلا على من له القدرة على فهمه.

قال رحمه الله في تقرير هدا المعنى ما لفظه: «وهذه العلوم الأربعة، أعني علم الذات، والصفات، والأفعال، وعلم المعاد، أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقنا منه، مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء، بعض التصانيف لكنا لم نظهره، فإنه يكل عنه أكثر الأفهام، ويستضر به الضعفاء، وهم أكثر المترسمين بالعلم، بل لا يصلح إظهاره إلا على من أتقن علم الظاهر، وسلك في قمع الصفات المذمومة من النفس وطرق المجاهدة، حتى ارتاضت نفسه واستقامت على سواء السبيل، فلم يبق له حظ في الدنيا، ولم يبق له طلب إلا الحق، ورزق مع ذلك فطنة وقادة، وقريحة منقادة، وذكاء بليغا، وفهما صافيا، وحرام على من يقع ذلك الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات»[3].

فهذا مثال من أبي حامد يصرح فيه بأنه أخفى بعض تصانيفه، وأنه لم

---

(1) العواصم من القواصم، ص. 26 وما يليها.
(2) أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، ورقة 2 أ.
(3) جواهر القرآن، ص. 29-30.

يظهرها إلا لمن عرف قدرها، الأمر الذي أفضى إلى فقدان الكثير من تراثه وانزوائه[1].

خامسا: على أني أقول: لعل أهم سبب على الإطلاق في اختفاء أجوبة الغزالي، وأبرز عامل في انزوائها، هو ابن العربي نفسه، وإيضاحه: أنه نهى القارئ عن النظر في كتب الغزالي. وقد جاء القاضي بهذا المعنى مصرحا به في (العواصم من القواصم)؛ حيث قال في عقب انتقاده لبعض أجوبة الغزالي ما لفظه: «وقد كان أبو حامد تاجا في هامة الليالي، وعقدا في لبة المعالي، حتى أوغل في التصوف، وأكثر معهم التصرف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بألفاظ لا تطاق، ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق، فكان علماء بغداد، يقولون: لقد أصابت الإسلام فيه عين، فإذا ذكروه جعلوه في حيز العدم، وقرعوا عليه السن من ندم، وقاموا في التأسف عليه على قدم، فإذا لقيته رأيت رجلا قد علا في نفسه، ابن وقته، لا يبالي بغده وأمسه، **فواحسرتي عليه؛ أي شخص أفسد من ذاته، وأي علم خلط، وخلط فيه مفرداته**، ماذا ألأم من المحامد، وكم حايد عنه وحامد، وكان ممن ترجم عن الفلاسفة، ترتيب الأدلة الذي سموه حد المنطق، قد ضرب فيه الأمثلة الهندسية والطبائعية، والإلهية، ليتدرب القارئ بذكرها، ويأنس بتكرارها، ويطمح إلى مطالعتها، ويتشوق ويستعد لاعتقادها، حتى يعلمها، وهي في كل ذلك تسدك بقلبه، ويطمح إليه بطرفه، ويتعلق منها بأمنيته، فتزل به القدم»[2].

ثم قال: «وعلى كل حال فالذي أراه لكم على الإطلاق، **أن تقتصروا على كتب علمائنا الأشعرية**، وعلى العبارات الإسلامية، والأدلة القرآنية، وأنتم في غنى عن ذلك كله، وخذوا مني في ذلك نصيحة مشحونة بنكت من الأدلة، وهي أن الله سبحانه رد على الكفار، على اختلاف أصنافهم، من ملحدة، وعبدة أوثان، وأهل كتاب، وطبيعة، وصابئة وشركة ويهودية، بكلامه، وساق أفضل سياق أدلته، وجاء بها في أحكم نظام، وأبدع ترتيب، **فعلى ذلك**

(1) وقد نبهت على هذا الأمر في كتاب (الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي)، ص. 22-24.

(2) العواصم من القواصم، ص. 78-79.

فعولوا، فإن أبا حامد وغيره، وإن كان لبس للحال معهم لبوسها، وأخذ نعيمها، ورفض بؤسها، وأحيا أرواحها ونفوسها، **فليس كل قلب يحتمله، وقل وجود نفس تستقل به، فهو وإن كان سبيلا للعلم، ولكنه مشحون بالغرر، والشرع قد نهى عنه، والعقل يستحث على الانكفاف والهروب منه**»[1].

ألا يمكن أن نعتبر هذا الكلام من ابن العربي سببا مؤثرا في انزواء أجوبة الغزالي وفقدانها؟ أليس النهي عن النظر في أجوبة الغزالي وتراثه عموما قاصمة من القواصم؟ لاسيما وأن هدا الكلام جاء عقب رد ابن العربي على بعض أجوبة الغزالي.

وبالجملة؛ فإنا إذا رددنا آخر الكلام على أوله، وعطفنا عجزه على صدره، استبان أن جماع ما تنطوي عليه هذه الكلمات ينحصر في أمرين:

الأول: أن للغزالي تراثا مطويا، ومن أهمه أجوبته عن أسئلة ابن العربي.

الثاني: أن من بين أسباب انزواء هذه الأجوبة وطيها، ما صنعه ابن العربي نفسه بها؛ فهو الذي رد عليها كأعنف ما يكون الرد، وهو الذي وصفها وصفا يخرجها عن كونها واقعة على وفق مراسم الشرع، وهو الذي قام بإخفائها، وهو الذي خوف القارئ من النظر فيها...

سادسا: لا ينبغي أن يخفى علينا في هذا المقام، أن كثيرا من كتب أبي حامد قد تم إحراقها، ففقد سائرها، وأتلف معظمها، ولا يبعد أن يكون من بينها (أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي). فهذا أيضا سبب رئيس في طي الأجوبة.

وعنه العبارة بقول يوسف بن طملوس: «فأحرقت كتب الغزالي... وخاطب الأمير - إذ ذاك - جميع أهل مملكته يأمرهم بحرقها، ويعلمهم أنه هو الذي أدى إليه نظر العلماء، وقرئت مخاطبته على المنابر، وشنع الأمر بذلك تشنيعا عظيما، وامتحن من كان عنده منها كتاب، وخاف كل إنسان على نفسه

(1) نفسه، ص. 80.

أن يرمى بأنه قرأ منها كتابا أو اقتناه، وكان في ذلك من الوعيد ما لا مزيد عليه»[1].

الكلام نفسه يلفى عند عبد الواحد المراكشي، فإنه قال: «... ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي - رحمه الله - المغرب، أمر أمير المؤمنين بإحراقها، وتقدم بالوعيد الشديد - من سفك الدماء واستئصال المال- إلى من وجد عنده شيء منها، واشتد الأمر بذلك»[2].

واستمر تعقب كتب الغزالي بالحرق والإتلاف بعد ذلك. ففي عام 538 أمر تاشفين بن علي هو أيضا بإحراقها كما تشير إلى ذلك هذه الفقرة: «ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصة - وفقكم الله- **كتب أبي حامد الغزالي**؛ فليتتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلظ الأيمان على من يتهم بكتمانها»[3].

ومما يرجح ما ذكرناه؛ أن من بين كتب الغزالي التي أحرقت، نسخة (الإحياء) التي جلبها ابن العربي عند عودته من الرحلة المشرقية عام 495[4]، وحملها مع نفسه إلى الجزيرة الخضراء، فأمر -الأمير- بحله (أي كتاب الإحياء) في الماء، «فحل معظمه، وفقد سائره...»[5].

والمعلوم قطعا، أن ابن العربي لم يجلب معه (الإحياء) فقط، وإنما جلب معه معظم تصانيف الغزالي، وفي مقدمتها (الأجوبة)، فلا جرم أنها أحرقت مع

(1) كتاب المدخل لصناعة المنطق، ص. 12. وينظر أيضا: إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين، لمحمد المنوني، بحث منشور ضمن ندوة أعمال أبي حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1988، ص. 128.

(2) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص. 104، وإحياء علوم الدين من منظور الغرب الإسلامي، ص. 128.

(3) نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين، لحسين مؤنس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، العدد الثالث، سنة 1374-1955، ص. 113.

(4) إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين، ص. 126.

(5) نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، ص. 15-16.

الإحياء، أو حلت في الماء.

ومن المحتمل أن يكون تاريخ فقدها هو عام 503، على ما يذكره ابن القطان في هذه العبارة: «في أول عام ثلاثة وخمسمائة، عزم علي بن يوسف عن إجماع قاضي قرطبة أبي عبد الله محمد بن علي بن حمدين وفقهائها على إحراق كتاب أبي حامد الغزالي رحمه الله تعالى المسمى بالإحياء...»[1].

لكن، قد يحدث أن تنجو نسخة هنا أو هناك من الحرق والإغراق، بتقدير العزيز العليم، فيخفيها تلميذ، أو يدسها في زاوية مريد، إلى أن تنبع طائفة فيخرجونها إلى النور من الظلمات، ويجلون عنها ما كان تغشاها من سراب المغالطات، فتغدو بارزة بعد خفاء، وظاهرة بعد انزواء؛ ذلك أن أكاليم أولياء الله أبدا هي العليا، وكلمة خصومهم دائما هي السفلى.

(1) نفسه.

المقدمة الرابعة: تاريخ كتابة الأجوبة

يرجع تاريخ **(أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي)** إلى سنة 490، أي بعد عودته من سياحته التي اعتزل فيها الناس، وتجرد للفكر والعبادة، على ما حقق ذلك القاضي ابن العربي، حيث قال: «ولقد فاوضت فيها -يقصد المسائل التي سأل عنها شيخه على ما بيناه آنفا- أبا حامد الغزالي، **حين لقائي له بمدينة السلام، في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة**، وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية، من **ست وثمانين**، إلى ذلك الوقت نحوا من خمسة أعوام، وتجرد لها، واصطحب مع العزلة، ونبذ كل فرقة، فتفرغ لي بسبب بيناه في كتاب (ترتيب الرحلة)، فقرأت عليه جملة من كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه بـ (الإحياء لعلوم الدين)، **فسألته** سؤال المسترشد عن عقيدته، المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز، التي أومأ إليها في كتبه، على موقف تام المعرفة، **وطفق يجاوبني، مجاوبة الناهج لطريق التسديد، للمريد، لعظيم مرتبته، وسمو منزلته، وما ثبت له في النفوس من تكرمته، فقال لي من لفظه، وكتب لي بخطه...**»[1].

(1) العواصم من القواصم، ص. 24.

المقدمة الخامسة: تعليق مختصر على المخطوطة

أولا: هذا الكتاب المخطوط: (أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي)؛ لم يتضمن جميع ما فاوض فيه ابن العربي شيخه أبا حامد، فلقائل أن يقول: ما زال في الزوايا خبايا.

ومما يعضد أن هنالك أجوبة أخرى مطوية أو منزوية، بالإضافة إلى ما سبق تقريره، أن ابن العربي صحب الغزالي نحو عامين كاملين[1]، ظل يقتبس فيهما من نتائج خواطره، ويستفيد من أبكار أفكاره، دل عيله شاهد قوله: «ولزمت بساطه، واغتنمت خلوته ونشاطه، **وكأنما فرغ لي لأبلغ منه أملي، وأباح لي مكانه، فكنت ألقاه في الصباح والمساء، والظهيرة والعشاء، كان في بزته أو بذلته، وأنا مستقل في السؤال، عالم حيث تؤكل كتف الاستدلال، وألفيته حفيا بي في التعليم، وفيا بعهدة التكريم**»[2].

وإلى هذا المعنى أيضا الإشارة بقوله: «**ثم شرعت في القراءة عليه، والسماع، والمباحثة والتتبع للمشكلات؛ بالكشف عن خباياها، والدخول إلى زواياها، واشتفاف رواياها، واستطعمته التحقيق، وباحثته عنه خالصا من غير مشارك...**»[3].

من أجل ذلك؛ ندعي وجود أسئلة أخرى وجواب الغزالي عنها، إما ضمن كتاب، أو محشورة في غضون مصنف من المصنفات، سواء علينا أكان هذا المصنف لابن العربي أم لغيره.

فالقاضي يصرح في (العواصم) وفي (قانون التأويل) أنه فاوض الغزالي في مسائل، لم يرد لها ذكر في كتاب (أجوبة الغزالي)، مثل قوله: «وقد سألت

(1) حسب ما ذكره سعيد أعراب في مقدمته لكتاب الأحكام الصغرى، ج 1، ص. 13.
(2) قانون التأويل، ص. 112. (3) نفسه، ص. 113.

دانشمند عن الرجل يرى النبي في المنام فيقول له: كان كذا، أو افعل كذا، مما يوافق الحق، أو يخالف ما روي عنه، أو ما يقتضيه القياس، فقال لي: ذلك لا يوجب حكما، ليس بشك في حقيقة المثال، وتصديق الرؤيا، ولكن لأن الذي رأى النبي صلى الله عليه وسلم في منامه لا يوثق به في تحصيل ما رأى، فإن المستيقظ قد يفوته التحصيل، ويذهب عن الوعي، بغفلة، أو ذهول، أو نسيان، فكيف بحال النوم؟»[1].

ومن ذلك قوله: «وهذا الحديث، (يعني حديث: **الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**)، ليس له أصل في الدين، ولا يدخل في منزلة من منازل السقيم، فكيف الصحيح من المسلمين، ولكنه جزء من خطبة عظم بها الخطب، وصار بها الناس ألبا على ألب، **وقد كنت فاوضته في أمثالها**، وأشرت بلمحة من الإمساك عن الحديث إلا ما صح، على قدر منزلتي منه، ويقول لي: «بضاعتي في الحديث مزجاة»، ولقد أخذ معي في الحديث أبو بكر الفهري عند انكفائي من العراق، فأعلمته بذلك من قوله، فلم يعذره، كما لم أعذره...»[2].

والدليل عليه أيضا؛ أن صاحب (المعيار)أورد سؤالا توجه به ابن العربي إلى شيخه وأعقبه بجواب الغزالي، ولم يرد هذا السؤال مع جوابه في المخطوطة المذكورة، مما يوكد وجود أجوبة كثيرة مطوية أو مفقودة.

ونص السؤال الذي ذكره الونشريسي: «وسئل عن قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحِجر: 9] ما معنى الحفظ هاهنا؟ هل المراد به الحفظ عن الاختلاف والزيادة والنقصان؟ فقد وجد ذلك؛ فإن بعضهم يقول: مخلوق، وآخر يقول: قديم. وقد عمل هذا الاختلاف، وقد حصل فيه الزيادة والنقصان؛ فإن ابن كثير يزيد حروفا، وابن عباس ينكرها وسائر القراء، وابن مسعود كان يقرأ: **(والذكر والأنثى)**، وكان ينكر ذلك أبو الدرداء، حتى علم بقراءة ابن مسعود، فقال: مالك إلى هؤلاء حتى كادوا يستنزلونني. لقد سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذكر والأنثى. ومعنى هذا لم يدخل

(1) العواصم من القواصم، ص. 232. (2) نفسه، ص. 13.

تحت قوله تعالى: **(إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)** لسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنها من عند الله كالقرآن، فيكون حفظها كحفظ القرآن، فيحصل به العلم إذا صحت كما يصح بالقرآن. فقد احتج بذلك أصحاب أحمد على أن خبر الواحد يوجب العلم»[1].

هذا نص سؤال ابن العربي غير منقوص، وسنورده، ونورد جواب الغزالي عنه، في ملحق في آخر الكتاب.

وهو، واللذان قبله، يحيلونك في جميع الأحوال على وجود أجوبة أخرى لأبي حامد، غير الذي تضمنه كتاب (أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي).

ثانيا: تشتمل هذه المخطوطة على ستة عشر جوابا لأبي حامد، لم يُحذف منها شيء. أما أسئلة ابن العربي؛ فقسم منها مذكور بلفظه، وقسم حذفه جامع أجوبة الغزالي، على ما صرح به في أول الكتاب حيث قال: «هذه أجوبة أسولة ابن العربي رضي الله [عنه]؛ إذ سأل شيخه الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي، نفعنا الله بهما. **حذفت الأسولة، وأثبتت الأجوبة، لعذر مانع، إلا سؤاله عن الروح وبه أبتدئ**»[2].

غير أن قلم جامع الأجوبة - من حسن المقدار- زاغ عن هذا المنهج، حيث نلفيه يسطر بعض أسئلة ابن العربي على كمالها، ولم يكتف بإثبات سؤال ابن العربي عن الروح.

ثالثا: ترتيب الأسئلة والأجوبة اجتهاد ممن جمعها، والدليل عليه أنه لم يردف سؤال ابن العربي عن الروح بجواب الغزالي، وإنما أتبعه بجواب آخر عن سؤال آخر، لم يذكره لعذر مانع كما قال. أما جواب الغزالي عن الروح فأورده تحت عنوان: السؤال السابع في حقيقة الروح.

رابعا: هذه الأسئلة وإن كانت في الظاهر ستة عشر، إلا أن كل سؤال منها يتشعب إلى أسئلة كثيرة، مثل السؤال الأول عن الروح، فقد اشتمل على نحو

---

(1) المعيار المعرب، ج 11، ص. 21-23.

(2) أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، ورقة 1 ب.

ثمانية عشر سؤالا. إذا قلبنا فيها الطرف، أدركنا المواضيع التي كان يفاوض فيها القاضي شيخه الغزالي، والتي همت مختلف الفنون والعلوم الإسلامية، من عقيدة وحديث وتفسير وفلسفة ومنطق... على ما تقف عليه بعد.

وأنا لن أخوض في هذا المقام في مضمون الأجوبة؛ لأني لا أريد أن أحرم القارئ من متعة اكتشاف هذا النص، وفي إمكان المطالع أن يقف بنفسه على ماهيتها، فيفهم منها ما يوفقه الله إلى فهمه، ويعلم منها ما يعلمه الله إياه. ولذلك فإني لا أرى مسوغا لصنيع بعض المترسمين بالتحقيق من أهل العصر، الذين يهرعون إلى تحليل النص المحقق، فيطمثوه بآراء وأفكار، قد لا تكون صائبة في أغلب الأحيان. ويكون القارئ مجبرا على مطالعة أفهام، ما هي من الأوهام ببعيد.

المقدمة السادسة: وقفة
مع ردود ابن العربي على أجوبة الغزالي

ليكن معلوما لدى الناظر في هذا المسطور، أنا وجدنا القاضي ابن العربي، الذي كان قد تعهد لشيخه بعدم إظهار الأجوبة، كما نبهتكم عليه، يورد كثيرا منها في جملة من كتبه، ويتعقبها أحيانا برد غير محتشم، لو أفردت ردوده في مؤلف لجاء بسيطا، أسميه لكم: (ردود ابن العربي على أجوبة الغزالي).

ولئن كان أبو بكر يزعم بأنه كان محتشما لجانب معلمه، دل عليه شاهد قوله: «يعلم الله، وتشهد لي كتبي ومسائلي وكلامي مع الفرق، بأني جد بصير بأغراض القوم ومقاصدهم؛ فإن معلمي كان فحلا من فحولهم، عظيما من عظمائهم. وتالله إني كنت محتشما له، غير راض عنه؛ **وقد رددت عليه ما أمكن**، واحتشمت جانبه فيما تيسر...»[1]؛ **فإن عباراته في كتبه، وردوده على كثير من أجوبة شيخه، لكفيلة بدحض هذا الزعم، لا سيما في كتابيه (قانون التأويل)** و(العواصم من القواصم)، حيث جاء بكلمات ليس لها مع الاحتشام اتساق ولا انتظام، وأقاويل ما هي من الإساءة ببعيد، أورد عليكم منها أمثلة تجعلونها أصلا لما عداها.

المثال الأول: رد عليه كلامه الوارد في الجواب الأول، وهو «أن الإنسان إنما يرى في النوم ويتعلم في اليقظة؛ لأن قوة خياله في اليقظة تستغرقها الحواس، ... فإذا ركدت الحواس بالنوم؛ أفلت الخيال من يد الحواس، فتتمثل فيه الأمور الغائبة...»[2]، **في معرض حديثه عن حقيقة النوم وحكمته**

(1) قانون التأويل، ص. 253.

(2) أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، ورقة 2 ب. وللغزالي في هذه المسألة كلام مفصل أورده في الإحياء، ج 5، ص. 112-113.

في كتابه (قانون التأويل)، حيث قال: «وربما ظن جاهل أن حالة النوم حالة تخيل، وهذا جهل عظيم، . . . والمشاهدة تدفع قوله، فإن المرء يرى الرؤيا نائما، ويرى تفسيرها يقظة، وهذا مما يدركه التقي، ويتأتى من الكافر كما يتأتى من المؤمن». انتهى كلامه[1] .

ولا جرم أنه أساء في قوله: «جاهل».

المثال الثاني: رد عليه قوله في الروح في جوابه عن سؤاله السابع: إنها «عبارة عن بخار لطيف أنضجته حرارة القلب، تنبعث منه إلى سائر الأطراف بواسطة الشرايين. فإذا انتهى إلى الدماغ اعتدل مزاجه، مبردا الدماغ ورطوبته. . .»[2]، **حيث قال بعد كلام**: «ولقد عجبت من حكاية الطوسي له، ولقد تأملته معه، ومذ فارقته، تأمل المصنف له، المجتهد في بيانه؛ فما وجدت له في الثبوت قدما، ولا استمر على التحقيق لقاصد أمما . .»[3].

المثال الثالث: رد عليه تأويله لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ﴾ . . . إلى قوله ﴿. . . ٱلۡمَسِّۚ﴾ [البَقَـرَة: 275]، حيث قال الغزالي: «هذا مثل ضربه الله للكفار الذين يتصرفون في وجوه الاستدلال بعقولهم دون القانون.

قال أبو بكر: فقلت له: لا أمنعك من هذا التأويل، ولا أبعده في طرق الدليل، وطال القول إلى إن كانت زبدته:

إنه لا بد من إثبات الشياطين أولا وجودا، وإثبات أنهم أجسام متغذية، وأن الله تعالى ملكهم تيسير التصوير كما ملكنا تيسير الحركات، وأن الله تعالى يخلق عند كلامهم خواطر في قلوبنا، وأفعالا في أبداننا، فيقع للمرء بذلك خبط، كما يلحق عند كلام العائن في البدن، ما يلفظ به المرء، وتنهدم به الدار، ويتبدد به المال، وعن هذا عبر بقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم).

(1) قانون التأويل، ص. 138-139.
(2) أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، ورقة 4 أ.
(3) قانون التأويل، ص. 173.

وكما يتصرف الدم فينا بالسريان، كذلك تتصرف ثمرة وسوسته فينا بالجريان، فيجري الدم فينا بحكم التغذية، ويجري الحكم المثمر للوسواس علينا بحكمة الله تعالى في المعصية.

ولما جهلت الفلاسفة هذا قالت: إن الصرع أخلاط تدور فيثور في البدن منها ما يثور، وهذا وإن كان جائزا غير منكر عندنا، فكذلك قد بينا أن خلقا آخر حالهم ما وصفنا، يكون لهم فعل يترتب عليه حكم، وذلك جائز عقلا، وله مثال من إصابة العين حسا، وفيه بيان من الله ورسوله دليلا، فلا يقدر ذو لب على إنكاره.

فبهت حين سمع هذا، وانقاد بحزامة الدليل في أنف الأنفة إلى القبول»[1].

المثال الرابع: رد عليه جوابه عن سؤاله عن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف: «ورأيت الجنة فتناولت منها عنقودا، فلو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا؟» الذي قال فيه الغزالي: «ثمار الجنة غير مقطوعة ولا ممنوعة، والمعنى في الحديث، أن ثمار الجنة إذا تعلقت بها آمال الناظرين، أو قابلتها أبصارهم، حدثت أمثالها في نفوسهم، حدوث أمثال المرئي في المرآة، وأعيان المرائي لم تتبدل ذواتها، ولا رامت مكانها»[2].

قال القاضي أبو بكر: «**ولم تتفق لي مراجعته، وهذا مما لا نقول به اعتقادا، ولا نرضاه دينا، فإنه لا يشهد له عقل، ولم يرد به نقل**»[3].

وقال في موضع آخر: «**واعجبوا لهذا الكلام، فإنه قلب للتأويل**»[4].

المثال الخامس: رد عليه كلامه في وزن الأعمال الوارد في السؤال التاسع، حيث قال بعد كلام: «ليس في هذه المسألة تبديع ولا تكفير، وإنما هي جهل بوجه الدليل، إذ قد اتفق الكل على أنه لا بد من الاستعارة في هذه الآية.

---

(1) نفسه، ص. 354-355.

(2) العواصم من القواصم، ص. 93.

(3) نفسه.

(4) قانون التأويل، ص. 357.

فأهل السنة تجاوزوا في الأعمال على حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، والمعتزلة وضعوا المجاز في الوزن، وقالوا: يعبر به عن العلم، إذ فائدة الوزن العلم، والعرب تعبر عن الشيء بفائدته في سبيل المجاز، كما تعبر عنه بمقدمته.

قال بعض علمائنا: فإن حكمنا في هذا الموضع بتغلييب أحد الوجهين، كنا حاكمين في موضع المطلوب فيه القطع بالظن.

وهذا العالم على علو مرتبته في التأويل غلبت عليه ها هنا دقيقة، وذلك أن الله سبحانه لما قال (والوزن يومئذ الحق) آمنا به وعرفناه، فتشوفت نفوسنا إلى الموزون، فأخبرنا أنها الأعمال المكتوبة في الصحائف، فقلنا في نظرنا، وكيف توزن الأعمال وهي أعراض؟

فقيل لنا: توزن صحفها وعبر بها عنها لأنها محلها، على تقدير حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وذلك في كلام العرب أكثر من رمل يبرين ومهى فلسطين.

قيل لنا: وكيف تعرف مقادير الأعمال من الصحف؟

قلنا: يخلق الله في صحيفة من الثقل بقدر ما علم من العمل، فنكون قد حملنا قوله: «والوزن» وقوله: «ثقلت» وقوله: «خفت» وقوله: «موازينه»، وهي أربعة ألفاظ، على الحقائق، ويكون المجاز في واحد، ولا يحمل جميعها على المجاز بسبب لفظ واحد، أينا في ذلك أهدى سبيلا، وأقوم قيلا؟

فناشدتكم الله، إلا ما تأملتم هذا الكلام بسياقه، وحكمتم فيه بيني وبين معلمي، فإني استجرأت عليه بما تعلمت منه، والحديد بالحديد يفلح»[1].

المثال السادس: رد على الغزالي ما صرح به في (الأجوبة)، وفي غير موضع، من أن الصدور إذا انشرحت، والقلوب إذا صقلت، بما يفيض عليها من رحمة الله، وما يشرق عليها من نوره، تجلت فيها الحقائق...، حيث قال: «قال الإمام الحافظ: **وهذه قاصمة أعظم من الأولى، فإنها صدرت عمن**

(1) نفسه، ص. 358-360.

اشتهر في العلم، وهذا يحط عن المرتبة العليا إلى السفلى، ويخرج عن جملة العقلاء»[1].

المثال السابع: رد عليه كلامه في تأثير النفس الذي ذكرنا لفظه في المقدمة الثانية، في كتابه العواصم حيث قال ما نصه: «**وأما قولهم: إن النفس تؤثر من ذاتها حتى تترقى إلى جنسها، حتى تترقى إلى العوالم، فيبعد أن يتخيل هذا عاقل، فكيف عالم، إنه ليس لشيء تأثير، ولا صنع، ولا توليد، لما ثبت من الأدلة في موضعه، فإنه لا خالق إلا الله، ولا يخرج من العدم إلى الوجود شيء إلا بقدرته، وقد دللنا على ذلك في موضعه**، وأعطف على شيخنا بالكلام، دون غيره من الأنام، لما بيني وبينه من مجلس ومقام، فأقول له: **سبحان الله هل أخذنا عنك في كتاب، وقيدنا على كل باب**، إلا أن الله منفرد بالإيجاد، متوحد بالاستبداد، وأن ما سواه لا ينسب إليه فعل، ولا يناط به حادث، **وأين ما سردت في مناجاة النملة والقلم**، حتى انتهيت إلى المنهج الأمم، وأين التبري من الوقوف على تلك المنازل، في النوازل، والترقي على تلك الدرجات في المدارج، **حتى انتهيت إلى بحبوحة القدس، فالآن ترد التأثير إلى النفس**، هيهات، إن ما يخلقه الله في بدن العائن، هو كما يخلقه في بدن المسحور، كما يخلقه في بدن المضروب والمقتول، كما يخلق حركة الخاتم بحركة اليد، **أين ما قيدت**، بعد أن انفردت في الاقتصاد والمستصفى، وما رويت عن إمام الحرمين في مدارك العقول، مما قيدناه في انفراد الباري بالإيجاد، وحده، وكل مخلوق محل لمجاري مقادير الله؟»[2].

فهذه أمثلة من عبارات ابن العربي في رده على الغزالي، وأمثالها كثيرة، يعرفها من طالع تصانيفه. وعند هذا نقول:

أين ما حررت في (قانون التأويل) من أنه كان رجلا إذا عاينته رأيت جمالا ظاهرا، وإذا عالمته وجدت بحرا زاخرا، وكلما اختبرت احتبرت؟[3].

---

(1) العواصم من القواصم، ص. 12.

(2) نفسه، ص. 35-36.

(3) قانون التأويل، ص. 112.

وأين ما أمليت فيه من أنك قصدت رباطه، ولزمت بساطه، واغتنمت خلوته ونشاطه، وكأنما فرغ لك لتبلغ منه أملك، وأباح لك مكانه، **فكنت تلقاه في الصباح والمساء، والظهيرة والعشاء، كان في بزته أو بذلته، وأنت مستقل في السؤال**، عالم حيث تؤكل كتف الاستدلال، وألفيته حفيا بك في التعليم، وفيا بعهدة التكريم[1].

وأين ما سطرت في (العواصم) من أنك فاوضته في مسائل، **فطفق يجوابك مجاوبة الناهج لطريق التسديد، للمريد، لعظيم مرتبته، وسمو منزلته، وما ثبت له في النفوس من تكرمته؟**[2].

وأين ما نقلنا عنك من أنك استطعمته التحقيق، **وباحثته عنه خالصا من غير مشارك**، واستقصيته عما كان إمام الحرمين رحمه الله يحوم في كتبه عليه، ويشير في أثناء كلامه إليه، **فواساك مواساة الوالد، وآساك بما لم تنله قط الجماعة ولا الواحد**، وأنه لما علم أنك من السالكين في سبيل المهتدين، **سددك إلى سوائها، وأوجد لك معلوم دليلها، وأرشد إلى لقم ظاهرها وتأويلها؟**[3].

فالآن تجيء بكلمات ليس لها في البر مكان، وتقول إنه خرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وأنه جاء بألفاظ لا تطاق، ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق..[4].

وترى لنا أن نقتصر على كتب الأشعرية، وأن نذر ما كان يكتب أبو حامد، لأنه وإن كان سبيلا للعلم، فإنه كما أعربت: «**مشحون بالغرر، والشرع قد نهى عنه، والعقل يستحث على الانكفاف والهروب منه**»[5].

أين ما اشترطت في (قانون التأويل) من أنه يجب على طالب العلم أن

---

(1) نفسه.

(2) العواصم من القواصم، ص. 24.

(3) قانون التأويل، ص. 113-114.

(4) العواصم من القواصم، ص. 78-79.

(5) نفسه، ص. 80.

يتواضع للمعلم، حتى لو تحقق خطؤه فليعظمه، لفضل التقدم والتجربة، وأنه يلزمه أن يعتقد له حق أبيه، لقول النبي صلى الله عليه وسلم، (إنما أنا لكم مثل الوالد أعلمكم)، والمعلم خير من الأب؟[1].

ثم نشير بعد هذا إلى فائدتين:

إحداهما: أن بعض المسائل التي فاوض فيها ابن العربي شيخه الغزالي، نجده يتذاكرها مع غيره من شيوخه، مثل أبي بكر الطرطوشي، الذي تذاكر معه حديث (للعامل فيها أجر خمسين منكم، قالوا: بل منهم... الحديث)، قال القاضي أبو بكر يقرر ذلك: «تذاكرت مع الأستاذ أبي بكر الطرطوشي: (للعامل فيها أجر خمسين منكم، قالوا: بل منهم، قال: بل منكم، لأنكم تجدون على الخير أعوانا، وهم لا يجدون على الخير أعوانا)؛ وقلت له: كيف يكون أجر من يأتي من الأمة أعظم من أجر الصحابة، وهم أسسوا الإسلام، وأقاموا الدين؛ وقد قال فيهم -عليه السلام-: (لو أنفق أحدكم مثل جبل أحد ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه). فتلخص لنا أن الصحابة لهم أعمال لا يدركون فيها، ولهم أعمال تساوي أعمال من بعدهم؛ فإذا اجتهد في عمله، زاد عليهم، لاسيما في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وفي آخر الزمان يكثر الفساد، لقوله -عليه السلام-: (بدأ هذا الدين غريبا، وسيعود غريبا). فإذا أخلص المرء في ذلك الوقت، تضاعف أجره لقيامه بالحق، وقد عدم المعين؛ ولهذا المعنى قال -عليه السلام- (لأنكم تجدون على الخير أعوانا، ولا يجدون على الخير أعوانا)؛ ولأنه ينقطع القيام بالحق في ذلك الوقت، وإلى هذا أشار -عليه السلام- حيث قال: (لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله، الله)، يروى بالضم، أي لا يبقى من يقول: يوجد الله، ويروى بالنصب، أي لا يبقى من يقول: خافوا الله»[2].

الفائدة الثانية: أن ابن العربي خاض في مسائل كثيرة وردت في غضون جواب الغزالي عن أسئلته، من غير إشارة إلى رأي معلمه فيها.

(1) قانون التأويل، ص. 340.

(2) الأحكام الصغرى، ج 1، ص. 388-389، عارضة الأحوذي، ج 5، ص. 32.

مثل حديث: (من رآني في المنام فقد رآني في اليقظة إن الشيطان لا يتمثل بي)[1].

وحديث: (يؤتى يوم القيامة بالموت في صورة كبش أملح، فيوقف على الصور بين الجنة والنار، ثم يقال: يا أهل الجنة فيشرئبون ينظرون، ثم يقال: يا أهل النار، فيشرئبون ينظرون، فيقال لهم: أتعرفون هذا؟ فيقولون: نعم هذا هو الموت فيذبح، ثم ينادي منادي يا أهل الجنة خلود، فلا موت، ويا أهل النار خلود، فلا موت، فلولا أن الله قضى لأهل الجنة الحياة، والبقاء، لماتوا فرحا، ولولا أن الله قضى لأهل النار الحياة فيها والبقاء، لماتوا ترحا)[2].

وحديث: (رأيت الجنة والنار في عرض هذا الحائط، ودنت، فأردت أن أتناول منها عنقودا)[3].

وسوف نورد كلام ابن العربي على هذه المسائل في هامش كلام الغزالي عليها.

(1) العواصم من القواصم، ص. 231.
(2) نفسه، ص. 235-236.
(3) نفسه، ص. 241.

المقدمة السابعة: وصف المخطوطة ومنهج التحقيق

أولا: وصف المخطوطة

توجد هذه المخطوطة في المكتبة الوطنية بالرباط، ضمن مجموع يحمل رقم: ق 555، وهي سليمة من الخرم والطمس، وتشتمل على 14 ورقة، تبتدئ من ورقة 1 ب إلى 14 ب،، في مقياس 285/ 197 مم، مسطرتها 27، كتبت بخط مغربي مجوهر، وميزت رؤوس الأسئلة والأجوبة بخط عريض. وقد راجعها ناسخها فأثبت بعض التصحيحات في الهامش.

والمجموع كله يقع في 323 صفحة، يضم بالإضافة إلى (أجوبة الغزالي)، كتبا أربعة، كما توضحه هذه الفقرة الواردة في وجه الورقة الأولى للمجموع: «الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله. في هذا السفر المبارك؛ مفتاح الفلاح والترمذي ولطائف المنن وقواعد سيدي زروق وأسولة ابن العربي. ملك لله في يد عبيد الفقيه أبي عثمان سيدي سعيد بن أبي بكر عفا الله عنه ورحمه بمنه».

خطها مختلف، وكذا تاريخ نسخها، وقد جاء ترتيبها في المجموع بعد كتاب أجوبة الغزالي على هذا النحو:

أولا: كتاب مفتاح الفلاح، تبتدئ صفحاته من 28 وتنتهي في 79، ولم ترد إشارة إلى مؤلفه[1]، أو ناسخه.

ثانيا: كتاب لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي

---

(1) كتاب مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح، من تأليف ابن عطاء الله السكندري.

الحسن، لرشيد الدين عبد الكريم بن عطاء الله، من صفحة 80 إلى 173، كان الفراغ من نسخه عشية يوم السبت الأول من رمضان عام تسعة بعد ألف، على يد عبد الله بن محمد بن علي التنزلوني ثم اليغزي.

ثالثا: كتاب ختم الأولياء، لأبي عبد الله محمد بن بشر الحكيم الترمذي، من صفحة 174 إلى 252، لم يذكر اسم الناسخ.

رابعا: كتاب قواعد الشيخ زروق، لأبي العباس أحمد بن أحمد بن محمد ابن عيسى البرنسي، من صفحة 253 إلى 322، كان الفراغ من نسخه على يد مؤلفه الشيخ زروق في 24 من شوال سنة 883، بمدينة بجاية.

وقد ورد في الورقة الأولى لكتاب (أجوبة الغزالي)، أنه من المخطوطات التي أهدتها مكتبة الخزانة الناصرية بتمكروت للمكتبة العامة بالرباط. وقد حبسه على الزاوية الناصرية محمد الحنفي بن علي يوسف، كما يظهر على يمين الورقة المذكورة للمخطوطة(1)

وذكر سعيد أعراب في كتابه (مع القاضي أبي بكر بن العربي) أنه يوجد بالخزانة العامة بالرباط مخطوطة صغيرة رقم 920 - ك، في 17 ورقة، جاء في أولها: «هذه أجوبة أسئلة ابن العربي، إذ سأل شيخه الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي»(2).

وقد بحثت عن هذه النسخة، وأعانني في ذلك بعض العاملين بالمكتبة، فلم يجد شيئا، كما لم أجد شيئا.

ولا شك في أن سعيد أعراب يتحدث هنا عن نسخة ثانية؛ فإن النسخة الأولى تقع في 14 ورقة، بينما تقع هذه على ما ذكره أعراب في 17 ورقة(3).

وقد شاب كلامه على هذه النسخة تدليس عظيم، حيث قال: «ولم يكتف

(1) أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، ورقة 1 ب.
(2) مع القاضي أبي بكر بن العربي، ص. 43، هامش 103.
(3) نفسه.

أبو بكر بما كان يلقيه في مجلس شيخه من سؤال، وما يدور من حوله؛ بل حرر مجموعة أسئلة كانت تختلج في صدره، وتجيش بها نفسه، مما تحدث عنه الفلاسفة المتكلمون، ولم يشفوا فيها الغليل؛ فقدمها إلى أستاذه يستجليه حقيقتها، ويستكشف وجه الصواب فيها؛ وكان من بين هذه الأسئلة:

هل الروح أجزاء نورانية بعدد المخلوقات، أو جوهر روحاني يلقي إلى كل جسد من شعاعه، كما تلقيه الشمس إلى من لم يحجب عنها؟.. ويجيب الشيخ بفيض من العلم، ولكنه يوصيه بادئ ذي بدء:

1 ـ أن لا يطمع في الإجابة عن كل ما يعترض في نفسه، لأن ذلك طمع في غير مطمع، وأن يتلوا قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85].

2 ـ أن لا يكذب برهان العقل، فإن العقل لا يكذب، إذ به عرفنا الشرع.

3 ـ «أن يكف عن تعيين التأويل حين يعرض الاحتمال، فإن الحكم على مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر..»[1]

على رسلك أيها الباحث، فالغزالي لم يذكر هذه الوصايا بين يدي سؤال ابن العربي عن الروح، وهو السؤال الذي افتتح به جامع أجوبة الغزالي الكتاب، وإنما ذكرها في غضون جوابه عن سؤال آخر لابن العربي يتعلق بقول النبي صلى الله عليه وسلم: **(إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم)**[2]، **وهو السؤال التاسع.**

ثم ليت شعري ما معنى قوله: «ويجيب الشيخ بفيض من العلم»؟، فأمثال هذه العبارات ينبغي أن تجتنب في العلوم.

على أني أرجع فأسأل عن النسخة التي ذكرها: أين هي؟

ثانيا: منهج التحقيق

لم يتواجد بين أيدينا إلا نسخة وحيدة، اعتمدنا عليها في تحقيق هذا

(1) نفسه، ص 43.

(2) أجوبة الغزالي، ورقة 6 أ.

الكتاب الوارد في المجموع المذكور آنفا، وفي ذلك من العسر ما يعلمه المحققون. وقد اتبعنا في منهج التحقيق هذه الخطوات:

أولا: تصحيح ما ورد في الأجوبة من أخطاء نحوية ولغوية، مع الإشارة إلى ذلك في الهامش.

ثانيا: إجراء مقابلة بين كتاب (أجوبة الغزالي) وبين الأجوبة الخمسة التي أوردها العلامة الونشريسي في كتابه (المعيار)، ورمزنا لها بحرف: الميم.

ثالثا: توشيح الهوامش بمجموعة من النصوص مقتبسة من مصنفات أبي حامد، تضاهي ما جاء في أجوبة الغزالي، ونصوص أخرى لابن العربي يرد فيها على شيخه.

رابعا: تخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

خامسا: ذكر أرقام بعض الأسئلة التي لم يذكرها جامع الأجوبة، مع وضعها بين قوسين معقوفتين.

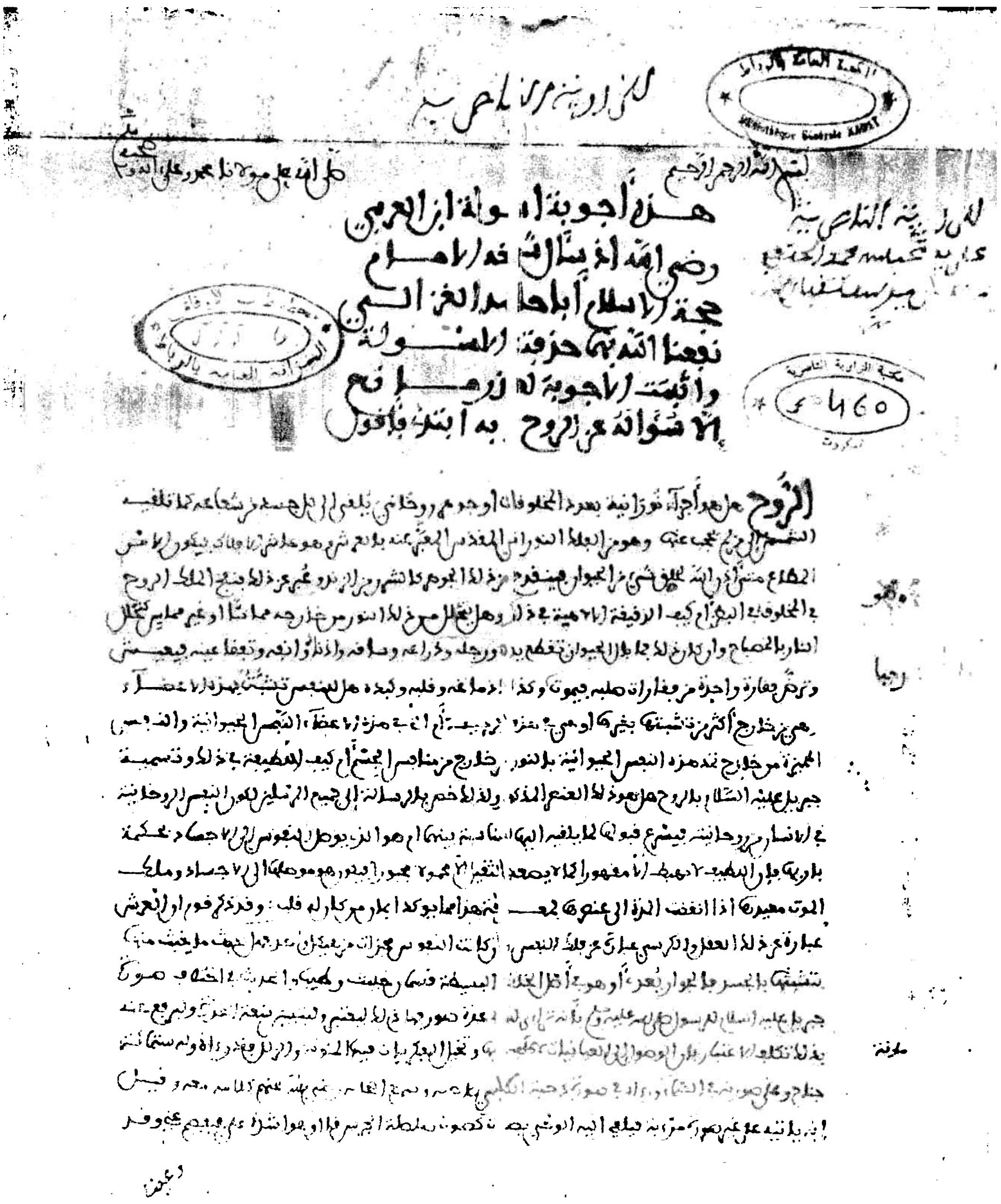
هذا، ولعل التوفيق يساعدنا، فنعثر على نسخة ثانية، لا سيما النسخة التي أشار إليها سعيد أعراب، ونعيد تحقيق هذا العلق النفيس. والله ولي التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

محمد بن إدريس عبدو

الخميس 27 ربيع الأول 1432

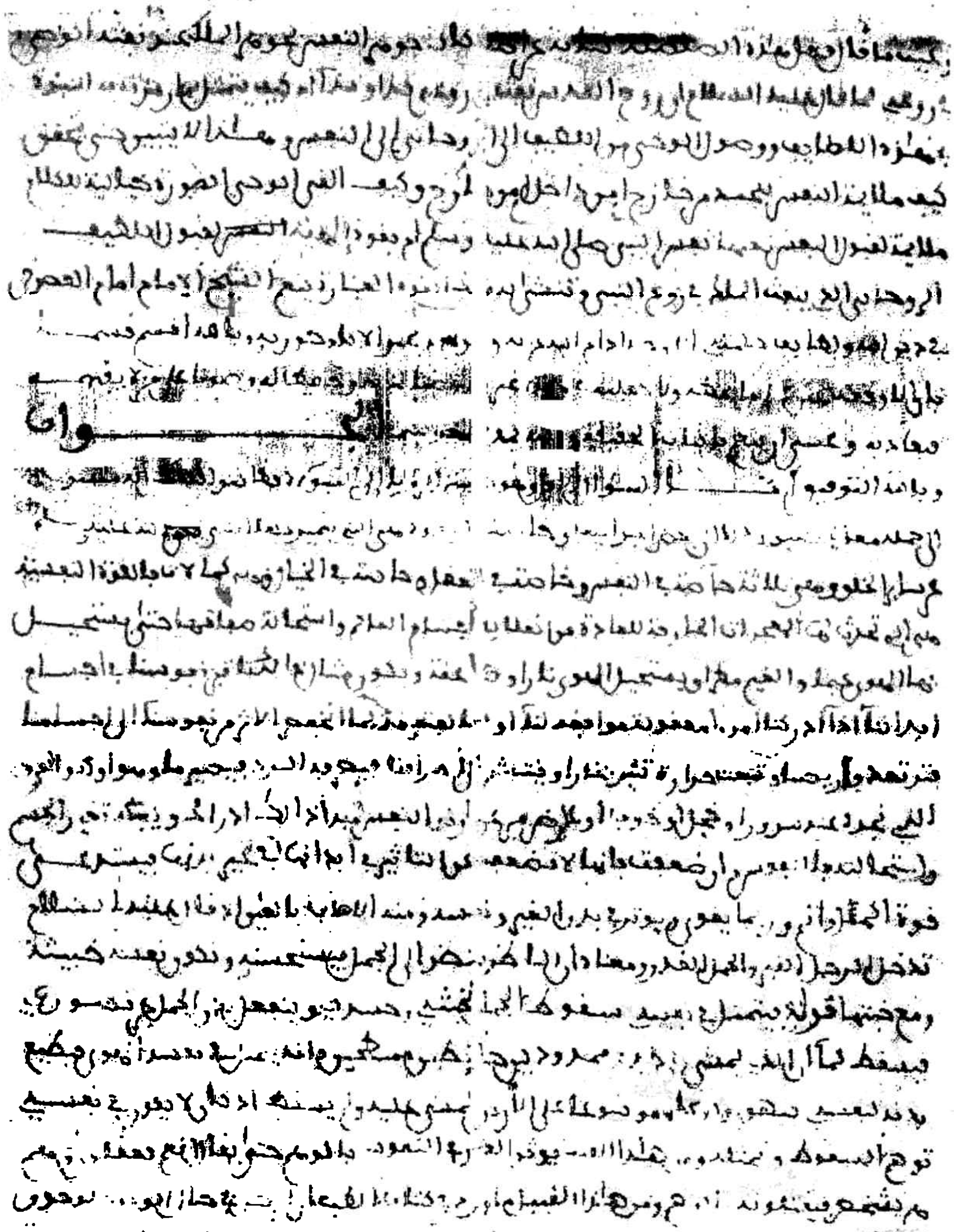
بنسليمان/المغرب

نماذج من صور المخطوط



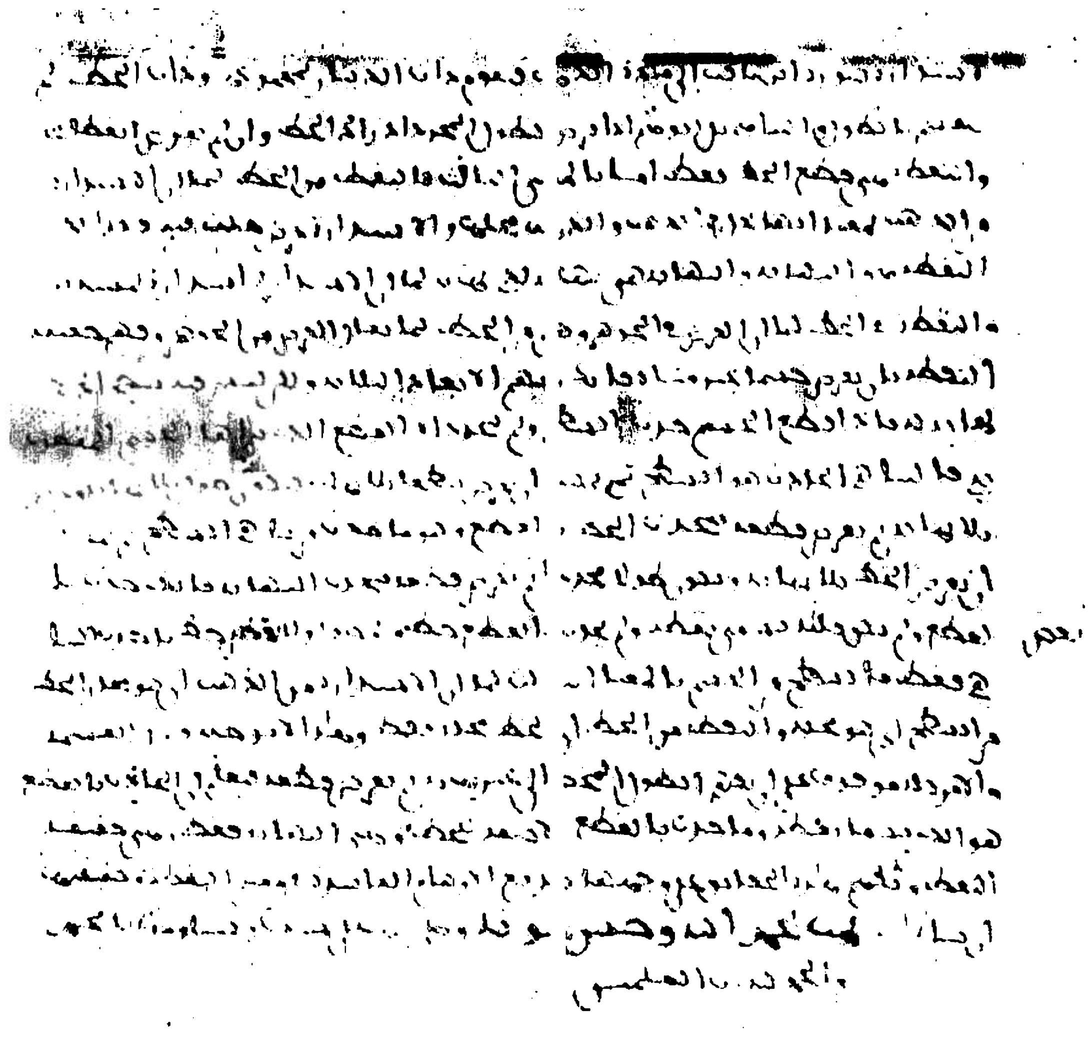
الصفحة الأولى من مخطوطة

(أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي)



الصفحة الثانية من مخطوطة

(أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي)



الصفحة الأخيرة من مخطوطة
(أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي)

أجوبة الغزالي

حجة الإسلام أبي حامد الغزالي

(450 - 505 هـ)

عن أسئلة

ابن العربي

القاضي أبو بكر بن العربي محمد بن عبد الله المالكي

(468 - 543 هـ)

تأليف

حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي

المتوفى سنة 505 هـ

تحقيق

محمد عبدو

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على مولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

هذه أجوبة أسئلة ابن العربي رضي الله عنه[1] إذ سأل شيخَه الإمام حجةَ الإسلام أبا حامد الغزالي، نفعنا الله بهما. حذفتُ الأسئلة، وأثبت الأجوبة لعذر مانع، إلا سؤاله عن الروح، وبه أبتدئ فأقول[2]:

[السؤال الأول]

الرُّوح؛ هل هو أجزاء نُورانية بعدد المخلوقات؟ أو جوهر روحاني يُلقي إلى كل جسد من شعاعه، كما تلقيه الشمس إلى مَن لَم يُحجب عنها؟ وهو من الفلك النوراني المُقدّس المعبّر عنه بالعرش؛ وهو عاشر الأفلاك، فيكون الأمر المطاع متى أَذِن الله لخلق شيء من الحيوان، فينقدح من ذلك الجوهر كالشّرر من الزند، وعُبر عن ذلك بنَفخ المَلَك الرُّوح في المخلوق وهو[3] في البطن، أم كيف الدقيقة الإلهية في ذلك؟

وهل يتخلَّلُ من ذلك النّور من خارجه مُماسًّا أو غير مُماسٍّ، كتخلّل النار بالمصباح؟

وإنْ كان ذلك؛ فما بال الحيوان تُقْطع يدُه ورجلُه وذراعُه وساقُه وأذناهُ

(1) عنه: ناقصة في الأصل.

(2) ترتيب الأسئلة والأجوبة اجتهاد ممن جمعها، والدليل عليه أنه لم يتبع سؤال ابن العربي عن الروح بجواب الغزالي عنه، وإنما أردفه بجواب آخر عن سؤال آخر لم يذكره، أما جواب الغزالي عن الروح فيأتي في السؤال السابع، كما نبهتكم عليه.

(3) وهو: كتبت على الهامش.

وأنفُه، وتُفقأ عينه، فيعيش، وتُرضّ[1]فقارة واحدة من فقارات صلبه فيموت رجبًا[2]، وكذلك دماغُه وقلبُه وكبدُه؟

هل للنفس تشبُّث بهذه الأعضاء وهي من خارج أكثر من تشبُّثها بغيرها؟ أو هي في هذه الرئيسة؟ أم التي في هذه الأعضاء النفس الحيوانيّة، والنفس المميزة من خارج تَمُدُّ هذه النفس الحيوانية بالنّور من خارج من منافس الجسم؟ أم كيف اللَّطيفة في ذلك؟

وتَسميةُ جبريل عليه السلام بالروح؛ هل هو ذلك العنصر المذكور؟؛ ولذلك خُصَّ بالرسالة إلى جميع المرسلين، لكون النفس الروحانية في الإنسان من روحانيته؛ فيسرع قبولها لما يلقيه إليها، للمناسبة بينهما، أم هو الذي يوصل النفوس إلى الأجساد بحكمة باريها؟؛ فإن اللطيف لا يهبط إلا مقهورا، كما لا يصعد الثقيل إلا محمولا مجبورا. فيكون هو موصلها إلى الأجساد، وملك الموت معيدها إذا انقضت المدة إلى عنصرها؟

فمعرفة هذا مما يُوَكّد إيمان من كان له قلب.

وقد ذكر قوم أن العرش عبارة عن ذلك العقل، والكرسي عبارة عن فلك النفس.

وإن كانت النفوس مُجَزَّآت من هيكل واحد؛ فهل يخبثُ ما يخبثُ منها بتشبّثها بالجسد؟ فالجوار يعدي، أو هو في أصل الخلقة البسيطة قسمان: خبيث وطيّب؟

والحديث في اختلاف صورة جبريل عليه السلام للرسول صلى عليه وسلم بأنه تراءى له في عدة صُوَر؛ فهل ذلك ليعتبر وليتبيَّن سَعة القدرة، وليرفع عنه بذلك تكلّف الاعتبار؟؛ فإن الوصول إلى العِيانيّات لا مئونة[3]فيها، وتخيّل الفِكريّات فيها المئونة والزّلل. فقد رآه وله ستمائة جناح وعلى صورته في

---

(1) تُرضّ: الرضّ: الدقّ، وكل شيء كسرته فقد رضضته. مختار الصحاح، مادة (رضض)، ص. 245.

(2) رجبا: كتبت على الهامش . وفي لسان العرب: رجب الرجل رجبا: فزع. مادة (رجب).

(3) مئونة: كتبت على الهامش. وفي المتن: كلفة، شطب عليها.

السماء[1]، ورآه في صورة دحية الكلبي صاحبه[2]، وسمع أصحابه رضي الله عنهم كلامه معه[3].

وقيل: إنه يأتيه على غير صورة مرئية، فيُلقي إليه الوحي بصوت كصوت صلصلة الجرس. قال: (**وهو أشدّه علَيّ، فيفصم عني وقد** [و١ب] **وعيت ما قال**)[4].

فهل هذه الصلصلة كناية عن اصطكاك جوهر النّفْس بجوهر الملَك عند نفثه الوحي في روعه؟ كما قال عليه السلام: (**إن روح القدس نفث في روعي كذا وكذا**)[5]، **أم كيف يَتمثَّل بما رمزته به النبوءة في هذه اللطائف، ووصول الوحي**

(1) أخرجه البخاري في (كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة)، عن عائشة رضي الله عنها قالت: من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم، ولكن قد رأى جبريل في صورته وخلقه ساد ما بين الأفق. وأخرج الترمذي في سننه، في (كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة والنجم)، عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى جبريل وله ست مائة جناح. (وقال: هذا حديث حسن غريب صحيح).

(2) أخرجه البخاري في (كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل)، عن أبي عثمان قال: (أنبئت أن جبريل أتى النبي صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة، فجعل يتحدث، فقال: النبي صلى الله عليه وسلم لأم سلمة: من هذا أو كما قال. قالت: هذا دحية، فلما قام قالت: والله ما حسبته إلا إياه، حتى سمعت خطبة النبي صلى الله عليه وسلم يخبر خبر جبريل أو كما قال. قال أبي: قلت لأبي عثمان: ممن سمعت هذا؟ قال: من أسامة بن زيد).

(3) أخرجه البخاري في (كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام)، من حديث أبي هريرة: كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس فأتاه جبريل فقال: ما الإيمان... الحديث.

(4) أخرجه البخاري في (كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي)، عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول. قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا. (وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب عرق النبي صلى الله عليه وسلم في البرد وحين يأتيه الوحي).

(5) حديث: (إن روح القدس قد نفث في رُوعِي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها)، =

من اللطيف إلى الروحاني إلى النفس؟ وهذا لا يتبيَّن حتى يتحقّق كيف ملاءمة النفس للجسد [من خارج أم من داخل أم من خارج][1].

وكيف ألقى الوحي؟ أَلصورة خيالية للكلام، ملائمة لقبول النفس، تحبّها نفس النبي صلى الله عليه وسلم؟، أم بقوة إلهية، لقبول اللطيف الروحاني، الذي ينفث الملك في روع النبي، وتنشأ له تلك القوة العبّارة؟

ينعم الشيخ الإمام، إمام العصر في دين الله ولطائف حكمته، الأوحد، أدام الله عزته، وحرس من غيَرالأيام حوزته. وبالله أقسم قسمًا بارًّا: لَا وَقَعَت عين على ما تخطّه، ولا جعلتُه في وعاء غير سرب ضنّانة به، وحفظا له وصونا على مَن لا يفهمه فيُعاديه. وعسى أن ينعم بإثبات الحقيقة، والله يمدّه بمعونته[2].

الجواب وبالله التوفيق

أما السؤال الأول؛ وهو نسبة الرؤيا إلى النبوءة[3]؛ فظاهر اللفظ أنه منسوب إلى جملة معاني النبوءة، لا إلى بعض أجزائها. وخاصة النبوءة هي التي يتميز بها النبي صلى الله عليه وسلم عن سائر الخلق؛ وهي ثلاث[4]: خاصة في النفس، وخاصة في العقل، وخاصة في الخيال، وهي كمالات.

[الخاصة الأولى]: فالقوة النفسية؛ هي التي تحدث لها المعجزات

= رواه البيهقي في الشعب. وحديث: (إن روح القدس نفث في روعي أحبب من أحببت فإنك مفارقه... الحديث)، أخرجه الشيرازي في (الألقاب) من حديث (سهل بن سعد نحوه، والطبراني في الأصغر(و)الأوسط) من حديث علي وكلاهما ضعيف.

(1) هكذا وردت هذه العبارة في الأصل. ولعله: من خارج أم من داخل.

(2) جواب الغزالي عن هذه الأسئلة سيأتي تحت عنوان السؤال السابع والسؤال الثامن كما نبهنا عليه. أما الجواب المذكور بعد هذه الأسئلة فعن سؤال لم يذكره جامع أجوبة الغزالي لعذر مانع كما صرح به.

(3) قوله: «وهو نسبة الرؤيا إلى النبوءة»، ترجمة سؤال حذفه جامع الأجوبة كما حذف أسئلة أخرى. وظاهر اللفظ أن ابن العربي يسأل الغزالي عن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة). أخرجه البخاري في كتاب التعبير، باب رؤيا الصالحين، عن أنس بن مالك.

(4) في الأصل: ثلاثة.

الخارقة للعادة؛ من انقلاب أجسام العالم واستحالة صفاتها؛ حتى يستحيل بها الهواء غيما، والغيم مطرا، ويستحيل الهواء نارا وصاعقة.

ويكون مثال ذلك: تأثير نفوسنا في أجسام أبداننا؛ إذا أدركنا أمورا معقولة موافقة لنا أو مخالفة. وربما[1]انخفض الأثر من نفوسنا إلى أجسامنا، فترتعد فرائصنا[2]، وفينَا تنبعث حرارة تثير بخارا، وينتشر إلى أطرافنا، فيصرفه البرد فيصير ماء وهواء، وهو العَرَق الذي نجده عند سرور، أو خجل، أو خوف، أو عارض من عوارض النفس. فمبدأ ذلك إدراك، ويَتْبعه تغيّر الجسم واستحالته. فالنفوس وإن ضعفت؛ فإنها لا تضعف عن التأثير في أبدانها.

أما التأثير[3]في غير بدنها؛ فيستدعي قوة أكمل وأتم. وربما يقوى ويؤثر في بدن الغير ونفسه، ومنه الإصابة بالعين؛ إذ قال عليه السلام: **(تُدخل الرجلَ القبر، والجملَ القدر)**[4]. ومعناه: أن الناظر ينظر إلى الجمل فيستحسنه، وتكون نفسه خبيثة، ومع خُبْثها قولُه، فيتمثّل في نفسه سقوط الجمل لخبثه وحسده، وينفعل بدن الجمل عن تصوره فيسقط. كما أن الذي يمشي على جذع ممدود بين حائطين مسطحين؛ فإنه يتمثّل في نفسه الهَوِي، فيطيع بدنه لنفسه فيَهْوِي، ولو كان موضوعا على الأرض لمشى عليه ولَمْ يَسْقط؛ إذ كان لا يقوى في نفسه توهّم السقوط وتمثّله[5].

---

(1) في المتن: فربما. وصححت في الهامش.

(2) فرائصنا: كتبت خطأ في المتن، وصححت في الهامش.

(3) أما التأثير: كتبت على الهامش.

(4) حديث: (العين حق تدخل الجمل القدر والرجل القبر)، أخرجه أبو نعيم في الحلية من جهة شعيب بن أيوب عن معاوية بن هشام عن الثوري عن محمد بن المنكدر عن جابر به مرفوعا. ونقل عن ابن عدي أنه إنما يعرف بعلي بن أبي علي الكعبي، عن ابن المنكدر لا عن الثوري، ولكن قد تفرد به الشعبي. وأخرجه الحافظ أبو عبد الرحمن محمد بن المنذر الهروي المعروف بشكر في كتاب العجائب، قال: حدثنا الرهاوي، حدثنا يعقوب بن محمد، حدثنا علي بن أبي علي الهاشمي، حدثنا محمد بن المُنكَدر، عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (العين حق، لتُورِد الرجل القبر، والجمل القِدر، وإن أكثر هلاك أمتي في العين).

(5) قارن بين هذا الكلام الذي ذكره الغزالي هنا، وبين كلام ابن العربي الذي ذكره في كتاب =

ومن هذا القبيل؛ يؤثر العين في النفوس بالوهْم، حتى يقال: إنهم يعقلون[1]وهم همّ بشخص فيقتلونه بالوهْم.

ومن هذا القبيل؛ ما ورد في كتاب الطب؛ أن الرجل في حال الوقاع؛ لو حدّق النظر إلى بياض؛ غلب على ولده لون البياض، ولو نظر إلى حُمرة غلب على ولده الحمرة؛ لأن النطفة دالة[2] الاستعداد لقبول الصور، سريعة القبول. فينفعل عن نفس الأب، و يتصور مما يتمثل في نفسه[3].

= القبس، باب العين، حيث قال بعد كلام: ... «فمن آثار النفس ما يظهر على الجسم في حالات مختلفة؛ فأضعفها ما يتعلق بها من التوهم حتى يظهر في أثره في البدن معجلا، ويحدث الله تعالى فيه فعلا غريبا يكون سببه والمقدمة إليه التوهم الذي علقته النفس؛ مثاله: أن العبد يمشي في الأرض على مقدار من المساحة سعته ذراع، ولو مشى على مثله في جدار عالى، أو على هدف كثير الانخفاض لسقط في الحال، لما تحدثه به نفسه من السقوط، فلا يزال ذلك الحديث في نفسه يتصل حتى يظهر الله تعالى أثره في البدن بالسقوط، وقد يظهر من النفس أثر ثان في غيرها وفي محل آخر سواها، إنما يكون من اعتقادها وقبولها، مثاله العين؛ فإن النفس إذا رأت صورة تستحسنها، فغلب ذلك عليها واستولى على القلب فيها، فإن لم ينطق بحرف لم يخلق الله تعالى شيئا، وإن نطق بالاستحسان والتعجب من العائن خلق الله تعالى في بدن المعين المرض والهلكة على قدر ما قدر الله تعالى من ترتيب الأمرين، وما سبق في علمه تعالى من تأثير الوجهين...»، ج 3، ص. 1124-1125. وراجع أيضا ما حكيناه عن ابن العربي في المقدمة السادسة في هذه المسألة، حيث رد على الغزالي في كتابه(العواصم)ردا لم يقصر فيه.

(1) إنهم يعقلون: غير واضحة في الأصل.

(2) كذا في الأصل. ولعله: دائمة.

(3) قال الغزالي في كتاب الأربعين في أصول الدين، في معرض حديثه عن علاقة طهارة الظاهر بالباطن، وأنه يفيض من طهارة الظاهر أثر على الباطن، ما لفظه: «قد عرف بالتجربة؛ أن المجامع في حال المباشرة لو أدمن النظر إلى بياض مشرق أو حمرة قانية حتى غلبت تلك الصورة على نفسه، مال لون المولود إلى ذلك اللون الذي غلب عليه، وأن الجنين أول ما يتحرك في البطن، تميل صورته إلى الحسن، إن كانت الأم مشاهدة في تلك الحالة صورة حسنة، بحيث غلبت تلك الصورة على نفسها، ولذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم المباشر عند مباشرته أن يحضر في قلبه إرادة إصلاح المولود، ويدعو الله بذلك فيقول: (اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا)، حتى يفيض الله مبادئ الصلاح على الروح التي يخلقها عند إلقاء البذر في محل الحرث بواسطة الصلاح الغالب على قلب الحارث، كما يفيض الله النور بواسطة المرآة المحاذية للشمس على =

وكل [و2 أ] ذلك لسر؛ وهو أن الأجسام خلقة[1] مطيعة للنفوس تطيعها، وخلقة النفوس متحكمة عليها مستولية؛ لأن النفس تختلف في القوة. فأضعفها ما يقتصر تأثيرها على بدنها، فإن قَوي أثّر في بدن غيره، فإن زادت قوة أثرت في أجسام العالم بالإحالة من الحرارة إلى البرودة، ومن البرودة إلى الحرارة. فيتبع ذلك حدوث الأمطار والصواعق والزلازل والخسوف. وكل ذلك مباديها الحرارة والبرودة؛ وهي هذه المعجزات الحاصلة بالقوى النفسية.

الخاصة الثانية: في القوى العقلية[2]

فإن العقول مختلفة في سرعة التفطن لأدلة المطالب؛ فمنها ما لا ينتبه وإن نُبّه، للبلادة، ومنها ما ينتبه لأدنى تنبيه، ومنها ما ينتبه بنفسه؛ فتنكشف له المطالب من غير تعليم؛ وهو الذي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار[3].

وما من ناظر إلا ويعلم من نفسه التنبيه لأدلته لنفسه، ولنتائج أدلته؛ كمن نظر إلى القمر أولا، فخطر له بسبب اختلاف شكله بالقرب والبعد من الشمس؛ أنه يأخذ النور منها. فهذا تنبيه النتيجة عند مشاهدة الدليل.

ولا يبعد أن تقوى نفس بحيث تنكشف له جميع المخلوقات على الترتيب

= بعض الأجسام المحاذية للمرآة»، ص. 19.

(1) كذا في الأصل. ولعله: خلقت. (2) في الأصل: العقيلة.

(3) قال الغزالي في الإحياء، في سياق حديثه عن تفاوت النفوس في العقل، ما نصه: «ومن ظن أن عقل النبي صلى الله عليه وسلم مثل عقل آحاد السوادية وأجلاف البوادي، فهو أخس في نفسه من آحاد السوادية، وكيف ينكر تفاوت الغريزة، ولولاه لما اختلف الناس في فهم العلوم، ولما انقسموا إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل من العلم، وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز وإشارة، وإلى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون التعليم؟ كما قال تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۗ﴾ [النور: 35]، وذلك مثل الأنبياء عليهم السلام إذ يتضح لهم في بواطنهم أمور غامضة من غير تعلم وسماع، ويعبر عن ذلك بالإلهام، وعن مثله عبر النبي صلى الله عليه وسلم: (إن روح القدس نفث في روعي: أحببت من أحببت فإنك مفارقه، وعش ما شئت فإنك ميت، واعمل ما شئت فإنك مجزي به). وهذا النمط من تعريف الملائكة للأنبياء يخالف الوحي الصريح الذي هو سماع الصوت بحاسة الأذن ومشاهدة الملك بحاسة البصر، ولذلك أخبر عن هذا بالنفث في الروع، ودرجات الوحي كثيرة، والخوض فيها لا يليق بعلم =

واحدا بعد واحد من نفسه من غير معلم. وإذا جاز في واحد جاز فيما يجوز عليه.

والنبي إذا انكشف له الشيء؛ انكشف له بدليله لا محالة؛ إذ لا معرفة إلا بالدليل. نعم يشعر نفسه لتمييز الدليل على المدلول، ولا يصرف عنايته إلى تصريف ألفاظه.

ومثاله؛ من قيل له: «كم الاثنان من الستة»؛ فإنه يدرك على البديهة أنها [الثلث، ولم يدركه إلا بدليل وقياس لم تشعر به نفسه، وهي أن اثنين(1) أحد الأجزاء الثلاثة المتساوية، فهذه مقدمة. فإذن؛ الاثنان](2) من الستة ثلثها، وهي النتيجة. فيرى النتيجة حاضرة في الذهن من غير تأمل؛ لأن الدليل معه حاضر، والنفس قد لا تشعر بترتيبه.

ولذلك لو قيل لك: كم سبعة عشر من واحد وخمسين؛ فربما لم تحكم على البديهة أنها الثلث، بل تقسم إحدى وخمسين على ثلاثة، فترى أن نصيب كل واحد هو سبعة(3) عشر، فتعلم بهذه الواسطة أنها الثلث. والذي ألف(4) الحساب ربما يبادر إليه أيضا، ولكن يمكن أن يعرف أن سبعة عشر ثلث إحدى وخمسين من وجهين:

أحدهما: بالكشف المحقق؛ وذلك كما يعرف الاثنين من الستة.

والآخر: بالسماع والتقليد ممن تسكن النفس إليه، وهو اعتقاد وليس بكشف.

ومعرفة الأشياء بطريق الكشف لا بطريق السماع من شخص يسمى ملكا مع تصديقه تقليدا؛ فإن التقليد ليس فيه انشراح صدر، بل هو عقدة على القلب.

والمقصود أنه(5) لا يستحيل أن يقوى عقل شخص بحيث يدرك جميع المعقولات من نفسه في أقرب زمان بغير تعلم من الغير(6)؛ وإن لم يتمثل في

= المعاملة بل هو من علم المكاشفة»، ج 1، ص. 122.

(1) في الأصل: اثنان.
(2) ما بين القوسين كتب على الهامش.
(3) في الأصل: لسبعة.
(4) في الأصل: اللف.
(5) أنه: كتبت على الهامش.
(6) من الغير: كتبت على الهامش، من غير إشارة إلى مكانها في المتن.

نفسه أشكال الأقيسة وألفاظ الأدلة. وكذا حال الأنبياء عليهم السلام.

الخاصة الثالثة: في القوة الخيالية

وذلك أن الإنسان إنما يرى في النوم ويتعلم في اليقظة؛ لأن قوة خياله في اليقظة تستغرقها الحواس، مما تورد عليها، فلا يبقى فيها متسع لأن يأخذ صوره سوى المحسوسات. فإذا ركدت الحواس بالنوم؛ أفلت الخيال من يد الحواس، فتتمثل فيه الأمور الغائبة من حيث يشرق عليه من إدراك النفس؛ فيكون الرؤى حاصلا بصفاء في النفس [و2 ب]، وقوة في الخيال الحافظ في المثال[1].

والناس متفاوتون؛ ولا يبعد أن يقوى صفاء النفس وقوة الخيال، بحيث يدرك في اليقظة مثل ما يدرك في النوم، حتى يرى الصور العجيبة، ويسمع الأصوات، ويستفيد من تلك الأمثلة معرفة الحقائق. وهذا شخص قوي خياله قوة لم تستغرقه الحواس، فيبقى فيه[2] متسع؛ كما ترى الرجل قد يسمع ويكتب و يجيب في حالة واحدة لقوة نفسه. وهذه خاصة نبوية[3].

---

(1) جاء الغزالي بهذا المعنى مصرحا به في كتاب ذكر الموت من الإحياء، حيث قال بعد كلام: ((النوم مانع سائر الحواس عن العمل، وليس مانعا للخيال عن عمله وعن تحركه، فما يقع في القلب يبتدره الخيال فيحاكيه بمثال يقاربه، وتكون المتخيلات أثبت في الحفظ من غيرها، فيبقى الخيال في الحفظ، فإذا انتبه لم يتذكر إلا الخيال، فيحتاج المعبر أن ينظر إلى هذا الخيال حكاية أي معنى من المعاني، فيرجع إلى المعاني المناسبة التي بين المتخيل والمعاني..))، ج 5، ص. 113.

(2) فيبقى فيه: كتبت على الهامش.

(3) قال الغزالي في مشكاة الأنوار ما نصه: «إذا قال عليه الصلاة والسلام: (رأيت عبد الرحمن بن عوف دخل الجنة حبوا)! فلا تظنن أنه لم يشاهده بالبصر كذلك، بل رآه في يقظته كما يراه النائم في نومه، وإن كان عبد الرحمن بن عوف نائما في البيت بشخصه، فإن النوم إنما أثر في أمثال هذه المشاهدات لقهره سلطان الحواس عن النور الباطن الإلهي، فإن الحواس شاغلة وجاذبة إلى عالم الحس، وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت، وبعض الأنوار النبوية قد تصفى وتستولي بحيث لا تجذبه الحواس إلى عالمها، ولا تشغله فيشاهد في اليقظة ما يشاهده في المنام، لكنه إذا كان في غاية الكمال لم يقتصر إدراكه على محض الصورة المبصرة، بل عبر منها إلى سر، فانكشف له أن الإيمان جاذب إلى العالم الأعلى الذي يعبر عنه بالجنة، والغنى والثروة جاذبة إلى الحياة =

فهذه في[1] الخواص الثلاث[2]؛ وهي أصول معاني النبوءة[3].

والرؤيا الصالحة جزء من أجزاء القسم الأخير. ويمكنني أن أقسم الأقسام الثلاثة تقسيما ينتهي إلى ستة وأربعين، وتكون الرؤيا واحدا منها، ولكن لا فائدة فيها؛ فإني لا أثق بكون ذلك المنهاج في القسمة مرادا في الحديث؛ إذ

= الحاضرة وهي العالم الأسفل، فإذا كان الجاذب إلى أشغال الدنيا أقوى مقارنة من الجاذب للآخرة صد عن السير إلى الجنة، فإن كان جاذب الإيمان أقوى أورث عسرا أو بطئا في سيره، فيكون مثاله من عالم الشهادة الحبو، فكذلك تنجلي الأسرار من وراء زجاجات الخيال، وذلك لا يقصر في حكمه على عبد الرحمن، وإن كان إبصاره مقصورا عليه، بل يحكم به عن كل من قويت بصيرته واستحكم إيمانه وكثرت ثروته كثرة تزاحم الإيمان، ولكن لا تقاومه لرجحان قوة الإيمان، فهذا يعرفك كيفية إبصار الأنبياء الصور، وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصور، والأغلب أن يكون المعنى سابقا إلى المشاهدة الباطنة، ثم يشرف منه على الروح الخيالي فينطبع بصورة موازية للمعنى محاكية له، وهذا الحظ الواقع من الوحي في اليقظة يحتاج إلى التأويل، بل كما أنه في النوم يفتقر إلى التعبير، والواقع منه في النوم نسبته إلى الخواص النبوية نسبة الواحد إلى ستة وأربعين، والواقع في اليقظة نسبته أعظم من ذلك. وأظن أن نسبته نسبة الواحد إلى الثلاثة؛ فإن الذي انكشف لنا أن الخواص النبوية تنحصر شعبها في ثلاثة أجناس، وهذا واحد من تلك الأجناس الثلاثة»، ص. 33-34.

(1) كذا في الأصل. ولعله: هي. (2) في الأصل: الثلاثة.

(3) تحدث الغزالي عن خواص النبوة وعن نسبة الرؤيا إلى النبوة في جملة من كتبه، من ذلك ما ورد في كتاب الفقر والزهد من الإحياء، حيث قال: «ولا تظنن أن تقدير رسول الله صلى الله عليه وسلم يجري على لسانه جزافا وبالاتفاق، بل لا يستنطق صلى الله عليه وسلم إلا بحقيقة الحق؛ فإنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم: (الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة)؛ فإنه تقدير تحقيق لا محالة، لكن ليس في قوة غيره أن يعرف علة تلك النسبة إلا بتخمين، فأما بالتحقيق فلا؛ إذ يعلم أن النبوة عبارة عما يختص به النبي ويفارق به غيره، وهو يختص بأنواع من الخواص؛ أحدها: أن يعرف حقائق الأمور المتعلقة بالله وصفاته والملائكة والدار الآخرة، لا كما يعلمه غيره، بل مخالفا له بكثرة المعلومات وبزيادة اليقين والتحقيق والكشف .والثاني: أن له في نفسه صفة بها تتم له الأفعال الخارقة للعادات، كما أن لنا صفة بها تتم الحركات المقرونة بإرادتنا وباختيارنا وهي القدرة، وإن كانت القدرة والمقدور جميعا من فعل الله تعالى .والثالث: أن له صفة بها يبصر الملائكة ويشاهدهم كما أن للبصير صفة بها يفارق الأعمى حتى يدرك بها المبصرات .والرابع: أن له صفة بها يدرك ما سيكون في الغيب إما في اليقظة أو في المنام؛ إذ بها يطالع اللوح المحفوظ فيرى =

طرق النظر كثيرة. ويمكن أن نقسم الخاصة الخيالية وحدها؛ فيكون مجموعها ستة وأربعين، فتكون الرؤيا جزءا من هذه الخاصة؛ لا من جملة النبوءة. إلا أن جملة ذلك يشتغل به من لا يميز بين العلم والنظر، ولا بين الظن والوهم المجرد. فهاهنا علم وظن ووَهْم.

أما العلم المحقق؛ فلا يتصور إلا للنبي؛ فهذا الذي يعلم ما أراد تحقيقا، وغير النبي لا يتصور أن يعرفه كشفا وتحقيقا، ويتوصل أن يعرفه إيمانا وتقليدا، لما سمع كيفية القسمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأما بغير ذلك فلا يمكن[1].

وأما الظن؛ فهو حكمنا بأنه أراد النسبة إلى جملة النبوءة؛ لأنه عرّف النبوءة بالألف واللام، فتشعر بالاستغراق. إلا أن هذا يفيد ظنا وليس بقطع.

وأما الوهم[2]؛ فهو أن يفصل التقسيم لهذه الخواص إلى ستة وأربعين، ويقول: هو المراد، وهذا لا مستند له؛ إذ تمكن القسمة على وجه آخر.

فإذن؛ حقُّ البصير أن يَعرف أن هذا مما لا يمكن أن يُعرف، وتضيّع الزمان برجم الظنون والأوهام شأن العوام. وأكثر المتسمِّين بالعلماء رتبتهم في حقائق العلوم رتبة العوام.

= ما فيه من الغيب، فهذه كمالات وصفات يعلم ثبوتها للأنبياء، ويعلم انقسام كل واحد منها إلى أقسام، وربما يمكننا أن نقسمها إلى أربعين وإلى خمسين وإلى ستين، ويمكننا أيضا أن نتكلف تقسيمها إلى ستة وأربعين، بحيث تقع الرؤيا الصحيحة جزءا واحدا من جملتها، ولكن تعيين طريق واحد من طرق التقسيمات الممكنة لا يمكن إلا بظن وتخمين، فلا ندري تحقيقا أنه الذي أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم أم لا، وإنما المعلوم مجامع الصفات التي بها تتم النبوة، وأصل انقسامها، وذلك لا يرشدنا إلى معرفة علة التقدير...»، ج 4، ص. 258.

(1) يقارن بين هذا الكلام وبين ما نقلناه عن الغزالي في الهامش 129، في اختصاص النبي صلى الله عليه وسلم بمعرفة نسبة الرؤيا إلى النبوءة معرفة تحقيق، وأنه ليس في قوة غيره أن يعرف ذلك إلا بتخمين. المعنى نفسه نجده عند القاضي ابن العربي حيث قال: «أجزاء النبوة لا يعلم حقيقتها إلا ملك أو نبي، وإنما القدر الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم أن يبين أن الرؤيا جزء من أجزاء النبوة، لأن فيها اطلاعا على الغيب من وجه ما، وأما تفصيل النسبة فيختص بمعرفته درجة النبوة»، فتح الباري، ج 14، ص. 8625.

(2) الوهم: كتبت على الهامش.

السؤال الثاني: في الفرق بين الطيرة والفأل[1]

[الجواب]

والفرق بينهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يخرج إلا على نية خير، وعلى عزيمة، كان يعتقد أن الخير فيها إما قطعا وإما اجتهادا. وهو الغالب في الأمور؛ فإن عاقبة الأفعال الاختيارية لا تُعلم إلا ظنا. فإذا رأى ما يتفاءل به كان يعزم عليه؛ إذ يصير ذلك منفذًا لعزيمته، ومصدقًا وتمضيًّا إياه، وموافقًا لاجتهاده؛ لأنه كان يرى الخروج صوابًا، فجاء ذلك الفأل متوافقًا.

وأما الطيرة فكان يكرهها؛ لأنه كان يوهم أن الخروج ليس بصواب. وأن العَزْم الذي أدّى الاجتهادُ إليه ينبغي أن لا يُمضى، مع أنه عَزْم على اعتقاد الخير، وكل مانع عن الخير فمكروه، فلذلك كرهها.

وأما نَهْيُه فمعناه: أن لا يترك إتمام العمل بالطيرة؛ لأنه[2]بداية العمل ينبني على اجتهاد يورث [ظنا صحيحا، والطيرة تورث][3]وهْمًا، وترك الظن بالوهم باطل.

وأما الفأل فهو وَهْم وموافق، والنفس تفرح بالأوهام وتحزن بها، فلا بأس أن تفرح بوهْم يستحثّها على إمضاء عزم الخير. ولا ينبغي أن تحزن بوهْم يمنعها عن إتمام قصد[4]الخير، الذي عرف كونه خيرا بظن صادق[5] عن اجتهاد. وهذا حكمه صلى الله عليه وسلم، وحكم الصحابة رضي الله عنهم، وكان يخرج على قصد الخير [و3 أ]. ولو خرج خارج على قصد قتل إنسان أو

---

(1) أخرج مسلم في (كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم)، أن أبا هريرة قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لا طيرة وخيرها الفأل. قيل: يا رسول الله وما الفأل؟ قال: الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم). وأخرج الترمذي في سننه، في (كتاب السير عن رسول الله، باب ما جاء في الطيرة)، عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا عدوى ولا طيرة وأحب الفأل. قالوا: يا رسول الله وما الفأل؟ قال الكلمة الطيبة). قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

(2) كذا في الأصل. ولعله: لأن.

(3) ما بين القوسين كتب على الهامش.

(4) قصد: كتبت على الهامش. وفي المتن: عزم، شطب عليها.

(5) كذا في الأصل. ولعله: صادر.

سرقة؛ فهذا الشخص ينقلب الأمر فيه، فيكره في حقّه الفأل، ويستحب له الطيرة. ولكن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جرى على الأغلب وعلى المعتاد .**وهذا هو الفرق بين الفأل والطيرة.**

السؤال الثالث: [في معنى أمره صلى الله عليه وسلم لمن رأى رؤيا يكرهها]

[الجواب]

وهو أمره في الرؤيا بأن يثفل عن يساره ثلاثا ويتعوذ[1]؛ فليس ذلك من الطيرة. ولكن من رأى مناما قبيحا في الصورة ضاق قلبه خوفا من عاقبة المنام. وما قُدّر له فهو كائن، فهَمّه زيادة[2] إن قُدّر له شر، وربما يكون من أضغاث الأحلام ولا عاقبة له فيكون فضلاً.

وعلى كل الأحوال؛ فهذا الهم زيادة، فلا فائدة فيه، وغرض الشرع إماطة الهموم والأحزان عن قلوب الخلق في الدنيا والآخرة. وإنما يؤمر بالحزن[3]فيما لا يتصور الوصول إلى سرور الآخرة إلا به، فيكون حزن الدنيا أولى من حزن الآخرة. فالحزن والغم محذور، والهموم تزول عن القلب بالدعاء، ولذلك أمر بالاستعاذة.

وأما النّفث عن يساره ثلاثا؛ فهذا فعل يتمثل به في النفس رَمْيُ شيء مكروه، فيقوى في الوهم بسببه اندفاع المكروه، والأوهام مؤثرة في نفي المكاره عن القلوب.

وأكثر الرّقَى مبنية على الأوهام[4]، حتى إن مَن يحسن اعتقاده فيها ينتفع

(1) أخرجه مسلم، في كتاب الرؤيا، من حديث أبي قتادة قال: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الرؤيا من الله والحلم من الشيطان، فإذا حلم أحدكم حلما يكرهه فلينفث عن يساره ثلاثا وليتعوذ بالله من شرها فإنها لن تضره). وأخرجه الترمذي في سننه، في كتاب الرؤيا عن رسول الله، باب إذا رأى في المنام ما يكره ما يصنع، من حديث أبي قتادة. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(2) فهمه زيادة: كتبت على الهامش وفوقها كلمة صح. وفي المتن: فهمه في زيادة.

(3) بالحزن: كتبت على الهامش. وفي المتن: بالأحزان.

(4) في الأصل: الآهام.

بها، ومَن يستهين بها ولا يعتقد لها تحقيقا لا ينتفع بها، حتى حُكي أن رجلا احتاج إلى شيء فباع صاعا في قرية، وقال: هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم. فصار أهل القرية إذا تألم أحدهم تمسّح به بحسن اعتقاده فيشفيه الله. فجاء بائع الصاع مرة إلى القرية، وبات في مسجدها، فأصابه وجع البطن، وما عرفه أهل القرية، فحملوا إليه الصاع فعرف أنه صاعه، فمسحوا به على بطنه، فانشق بطنه فتأذّى به، مع أنه لم ينفعه لاستشعاره في نفسه الخوف من تلبيسه في ذلك الوقت.

فيكون الثقل على اليسار سببَ نَفْي الخوف في الحال، بطريق التأثير في الوهم، مع تركه الدعاء بالاستعاذة.

فكان الغرض نفيَ ألم الخوف في الحال، لا نفي ما تدل عليه الرؤيا؛ لأن الرؤيا إن كانت من أضغاث الأحلام فلا محذور فيها إلا الخوف في الحال. وإن كانت رؤيا صحيحة؛ فربما يكون تأويله غير ما توهّمه صاحبها، فلا يكون له محذور سوى خوفه في الحال، وإن كان تأويله شرا فيندفع به الخوف في الحال. ولا يبعد أن يكون الدعاء مؤثرا في تهوين ذلك الشر، ولا يكون دافعا لأصله؛ لأنه لو اندفع أصله لم تكن دلالة الرؤيا صادقة ودالة على شيء.

السؤال الرابع: [عن حديث قتل الحيات]

[الجواب]

حديث قتل الحيات[1]؛ غالب ظني ذلك النهي يطّرد في غير المدينة؛ لأن

(1) أخرجه البخاري، في كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، (أن ابن عمر كان يقتل الحيات ثم نهى، قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم هدم حائطا له فوجد فيه سلخ حية فقال: انظروا أين هو، فنظروا فقال: اقتلوه. فكنت أقتلها لذلك، فلقيت أبا لبابة فأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تقتلوا الجنان إلا كل أبتر ذي طفيتين فإنه يسقط الولد ويذهب البصر فاقتلوه). وأخرجه مسلم، في كتاب السلام، باب قتل الحيات وغيرها، (عن سالم عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم اقتلوا الحيات وذا الطفيتين والأبتر فإنهما يستسقطان الحبل ويلتمسان البصر. قال: فكان ابن عمر يقتل كل حية وجدها، فأبصره أبو لبابة بن عبد المنذر أو زيد بن الخطاب وهو يطارد حية فقال: إنه قد نهي عن ذوات البيوت).

فيه معنى سوى الحذر من الجن؛ وهو أن الحيات لا تقصد ابتداء، وإذا قُتلت لا تنفك عن صاحبة لها. وطبعها إذا فَقَدت صاحبتها الانتقام والضرارة، فيحذر ضررها. وإذا تُركت لم يخش أذاها غالبا. ولأن الجن المسلمين أيضا في سائر البلاد ممكن.

السؤال الخامس: [في أحاديث تتعلق بالطب]

[الجواب]

ما روي في الطب في عمومات أطلق فيها صيغة العموم وأريد به الخصوص. فإنما ينفع الماء الحمى التي هي من الحرارة، وذلك هو الغالب [و3 ب] ولا سيما في بلادهم(1).

وكذلك حكم العسل وكونه شفاء(2).

وقوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: 69]، كقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: 48]. والماء لا يطهر الكلب، ولا يطهر ولوغ الكلب بمرة واحدة(3). وتنشأ عنه صور، ولا يمنع الصدق في كون الماء طهورا.

وإذا قلنا: الخمر مسكر؛ لم يمنع صدقه لأن نرى(4) بعض الناس لا يقبل

(1) أخرج البخاري، في كتاب الطب، باب الحمى من فيح جهنم، (عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الحمى من فيح جهنم فابردوها بالماء). وأخرجه الترمذي في سننه، في كتاب الطب عن رسول الله، باب ما جاء في تبريد الحمى بالماء، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(2) أخرج البخاري، في كتاب الطب، باب الدواء بالعسل، (عن أبي سعيد أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أخي يشتكي بطنه. فقال: اسقه عسلا، ثم أتى الثانية فقال: اسقه عسلا، ثم أتاه الثالثة فقال: اسقه عسلا ثم أتاه فقال: قد فعلت. فقال: صدق الله وكذب بطن أخيك اسقه عسلا فسقاه فبرأ).

(3) أخرج مسلم، في كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، (عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب).

(4) نرى: كتبت على الهامش.

مزاجهم السكر، فلا يسكرون وإن كثر شربهم.

وكذلك يقول: الماء منبت. وقال تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ۝٢٥ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ۝٢٦ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۝٢٧ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۝٢٨﴾ [عَبَسَ: 25-28]؛ والماء لا ينبت في الأرض السبخة[1] وجملة من الأرض. ومعنى قولنا: «الماء ينبت»، و«الخمر يسكر» أي: فيه قوة الإنبات والإسكار مهما انضافت[2] إليه شروط في المحل.

السؤال السادس: [في تفسير أبي بكر للرؤيا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم]

[الجواب]

تفسير أبي بكر الرؤيا؛ ظاهر اللفظ أنه أخطأ في تفصيل التعبير، وعليه يدل قوله عليه السلام: **(أصبت البعض و أخطأت البعض)**[3]؛ **فإنه قاله في جواب سؤاله عن الإصابة في التعبير، لا عن الإصابة في الاستدلال.**

---

(1) السبخة: بفتح الخاء، واحدة السباخ، وأرض سبخة أي ذات ملح ونزر. مختار الصحاح، مادة سبخ، ص. 282. وفي شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك بن أنس: سبخة: الأرض المالحة لا تكاد تنبت. ج 1، ص. 114.

(2) في الأصل: انضافة.

(3) أخرجه البخاري في كتاب التعبير، باب من لم ير الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة(أن ابن عباس رضي الله عنهما كان يحدث أن رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني رأيت الليلة في المنام ظلة تنطف السمن والعسل، فأرى الناس يتكففون منها فالمستكثر والمستقل، وإذا سبب واصل من الأرض إلى السماء، فأراك أخذت به فعلوت، ثم أخذ به رجل آخر فعلا به، ثم أخذ به رجل آخر فعلا به، ثم أخذ به رجل آخر فانقطع ثم وصل. فقال أبو بكر: يا رسول الله بأبي أنت والله لتدعني فأعبرها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم له: اعبرها. قال: أما الظلة فالإسلام، وأما الذي ينطف من العسل والسمن فالقرآن حلاوته تنطف، فالمستكثر من القرآن والمستقل، وأما السبب الواصل من السماء إلى الأرض فالحق الذي أنت عليه تأخذ به فيعليك الله، ثم يأخذ به رجل من بعدك فيعلو به، ثم يأخذ به رجل آخر فيعلو به، ثم يأخذه رجل آخر فينقطع به، ثم يوصل له فيعلو به، فأخبرني يا رسول الله بأبي أنت أصبت أم أخطأت؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم: أصبت بعضا وأخطأت بعضا، قال: فوالله يا رسول الله لتحدثني بالذي أخطأت. قال: لا تقسم).

وأما الوجه الذي فيه الخطأ فلا يعرفه إلا الماهر في صناعة[1] التعبير. وحقّ الماهر أيضا لا يدرك ذلك؛ لأنه إن جاز الخطأ على الصديق فهو على الغير أجْوز. وكما يعتقد في المبادرة بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم إلى التعبير أنه أخطأ، للتفاوت بين الصديق والنبي؛ فالتصرف على تعبير الصديق رضي الله عنه من غير الصديق خطأ، بل أشد من ذلك.

فهذا من التصرف يقتضي الدينُ والحزمُ الكفَّ عنه[2].

---

(1) كتب على الهامش مقابل كلمة صناعة: «الصناعة بالكسر في المعنويات ولا في الحسيات».

(2) سبق أن ذكرنا في المقدمات أن ابن العربي أورد في كتابه العارضة جواب الغزالي عن سؤاله هذا حيث قال: «وقد سألت دانشمند رحمه الله عن هذا، فقال لي ما معناه: فعين الوجه الذي أخطأ فيه أبو بكر من يعرفه، إذا أخطأ فيه أبو بكر، وليس كان تقدم أبي بكر بين يدي النبي عليه السلام للتعبير خطأ، إن تقدم أحد بين يدي أبي بكر ليس خطأ لأعظم وأعظم، فهذا أمر يقتضي الدين والحزم الكف عنه»، ج 5، ص. 130.
وأما رأي ابن العربي في المسألة فقد أورده ابن حجر في فتح الباري، حيث قال: «قال ابن العربي: وقوله: (أخطأت بعضا). اختلف في تعيين الخطأ، فقيل: وجه الخطأ تسوره على التعبير من غير استئذان، واحتمله النبي صلى الله عليه وسلم، لمكانه منه، قلت: تقدم البحث فيه، قال: وقيل: أخطأ لقسمه عليه، وقيل لجعله السمن والعسل معنى واحدا وهما معنيان، وأيدوه بأنه قال: أخطأت بعضا وأصبت بعضا، ولو كان الخطأ في التقديم في اليسار أو في اليمين لما قال ذلك؛ لأنه ليس من الرؤيا. وقال ابن الجوزي: الإشارة في قوله: (أصبت وأخطأت). لتعبيره الرؤيا، وقال ابن العربي: بل هذا لا يلزم، لأنه يصح أن يريد به أخطأت في بعض ما جرى وأصبت في البعض. ثم قال ابن العربي: وأخبرني أبي أنه قيل: وجه الخطأ أن الصواب في التعبير أن الرسول هو الظلة والسمن والعسل القرآن والسنة، وقيل وجه الخطأ أنه جعل السبب الحق. وعثمان لم ينقطع به الحق، وإنما الحق أن الولاية كانت بالنبوة، ثم صارت بالخلافة، فاتصلت لأبي بكر ولعمر ثم انقطعت بعثمان، لما كان ظن به ثم صحت براءته، فأعلاه الله والحق ولحق بأصحابه. قال: وسألت بعض الشيوخ العارفين عن تعيين الوجه الذي أخطأ فيه أبو بكر فقال: من الذي يعرفه، ولئن كان تقدم أبي بكر بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم للتعبير خطأ، فالتقدم بين يدي أبي بكر لتعيين خطئه أعظم وأعظم، فالذي يقتضيه الدين والحزم الكف عن ذلك»، ج 14، ص. 8716-8717.

السؤال السابع: في حقيقة الروح(1)

[الجواب]

فلتعلم أن الألفاظ ثلاثة: النفس والروح والحياة.

ومعنى الحياة؛ كون الجسم ذا روح؛ أي: هو مستعد لأن تفيض عليه آثار الرُّوح؛ فإن الروح عبارة عن بخار لطيف أنضجته حرارة القلب، تنبعث منه إلى سائر الأطراف بواسطة الشّرايين(2). فإذا انتهى [إلى الدماغ اعتدل مزاجه،

(1) جواب الغزالي عن سؤال ابن العربي المذكور نصه في صدر الكتاب.

(2) المعنى نفسه يلفى مقررا في عجائب القلب، حيث قال الغزالي: «الروح... يطلب فيما يتعلق بجنس غرضنا لمعنيين: أحدهما: جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، فينشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن... ، والأطباء إذا أطلقوا لفظ الروح أرادوا به هذا المعنى، وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب...»، الإحياء، ج 3، ص. 5. ولأبي حامد كلام آخر في معنى الروح ذكره في الإحياء، حيث قال بعد كلام: «الأنبياء عارفون، ومعنى معرفتهم أنه كشف لهم عن حقيقة الأشياء، كما هي عليها فشاهدوها بالبصيرة الباطنة، كما تشاهد أنت المحسوسات بالبصر الظاهر، فيخبرون عن مشاهدة لا عن سماع وتقليد. وذلك بأن يكشف لهم عن حقيقة الروح، وأنه من أمر الله تعالى، وليس المراد بكونه من أمر الله الأمر الذي يقابل بالنهي، لأن ذلك الأمر كلام والروح ليس بكلام، وليس المراد بالأمر الشأن حتى يكون المراد به أنه من خلق الله فقط، لأن ذلك عام في جميع المخلوقات، بل العالم عالمان: عالم الأمر وعالم الخلق، ولله الخلق والأمر، فالأجسام ذوات كمية، والمقادير من عالم الأمر الخلق. إذا الخلق عبارة عن التقدير في وضع اللسان، وكل موجود منزه عن الكمية والمقدار، فإنه من عالم الأمر، وشرح ذلك سر الروح، ولا رخصة في ذكره...»، كتاب ذم الغرور من الإحياء، ج 3، ص. 489.
وتعقبه ابن العربي في قانون التأويل، حيث قال: «قال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: 85] الآية، فحجبها عن الخلق، فتسلطوا عليها، وتابعت الصوفية الفلاسفة في شيء من أغراضها فيها، قالوا: العالم عالمان، عالم الخلق، وعالم الأمر، والروح من عالم الأمر، وأشاروا إلى أن الخلق من العالم ما كان كميا مقدرا، والأمر ما لم يكن مقدرا، والروح عندهم حادث ولا يكون عندهم محدث في احترازات من مقاصد لا خير فيها قد بيناها في كتب الأصول، وأوضحنا أن العالم وكل ما سوى الله تعالى مخلوق داخل في الكمية مقدر، وإنما الذي يتقدس عن الكمية ويتعالى عن التقدير هو الله وحده، ويكاد يكون هذا القول تحليقا على المذاهب الحلولية، واعتصاما بمذهب النصارى في عيسى، والقول مستوفى في كتب الأصول على فساد ذلك كله بالدليل، وما أبعده عن =

مبردا](1) الدماغ ورطوبته. وهو حمال للقوى المدركة والمحركة، فإذا انتهت في انبعاثها وفيضانها في مسالكها إلى معدن الحواس والقوى، اقتبست معادن الحواس منها آثارا، وبتلك الآثار تبقى أفعالها وإدراكاتها. وفيضان الأنوار عنها على معادن الحواس والقوى، يضاهي فيضان النور على حيطان البيت إذا أُدير السراج في جوانب البيت. والرُّوح كجرم السراج، والجسد كالفتيلة، والغذاء كالزيت، والحياة في الأعضاء كالنور في أطراف البيت(2).

= التحصيل وأفسده في التأويل، ولقد عجبت من حكاية الطوسي له، ولقد تأملته معه، ومذ فارقته، تأمل المصنف له، المجتهد في بيانه، فما وجدت له في الثبوت قدما، ولا استمر على سبيل التحقيق لقاصد أمما»، ص. 172-173.
وتعقبه أيضا في كتابه العواصم، حيث قال: «فأما البدن فمحسوس، وأما القلب فمشاهد في بعض الأحوال ولكن عند التعطل من عمله، وعند الانفصال عن محله، وأما الروح فمعقولة، وأما النفس فاختلفوا، فمنهم من جعلها الدم، فتكون جسما محسوسا، ومنهم من جعلها معقولة بمنزلة الروح، وحين دارت هذه الألفاظ على ألسنة الأنبياء والحكماء المتلقين عنهم، دارت على رسم التوارد، فقد يعبر بالروح عن القلب، والنفس، وعن القلب بهما، وعن النفس بالروح، وعن الروح والحياة بهما، وقد يتعدى بهذه الألفاظ على غير العقلاء، بل إلى غير الأحياء، فتجعل في كل شيء، فيقال لكل شيء قلب، ونفس، وروح، وحياة، واستعارة، فمن لم يعقل وجه الاستعمال تاه في مجاهل لا عمارة بعدها، ومن أراد أن يلبس بها وجد مجالا مشكلا للتلبيس...»، ص. 26-27.

(1) ما بين القوسين كتب على الهامش.

(2) فصل الغزالي الكلام على معنى الحياة في الإحياء، وجاء بكلام أوفى مما ذكره هنا، حيث قال: «انظر كيف ربط الله تعالى قوام هذه الأعضاء وقوام منافعها وإدراكاتها وقواها ببخار لطيف يتصاعد من الأخلاط الأربعة ومستقره القلب، ويسري في جميع البدن بواسطة العروق الضوارب، فلا ينتهي إلى جزء من أجزاء البدن إلا ويحدث عند وصوله في تلك الأجزاء ما يحتاج إليه من قوة حس وإدراك وقوة حركة وغيرها، كالسراج الذي يدار في أطراف البيت، فلا يصل إلى جزء إلا ويحصل بسبب وصوله ضوء على أجزاء البيت من خلق الله تعالى واختراعه، ولكنه جعل السراج سببا له بحكمته، وهذا البخار اللطيف هو الذي تسميه الأطباء الروح، ومحله القلب، ومثاله جرم نار السراج، والقلب له كالمسرجة، والدم الأسود الذي في باطن القلب له كالفتيلة، والغذاء له كالزيت، والحياة الظاهرة في سائر أعضاء البدن بسببه كالضوء للسراج في جملة البيت. وكما أن السراج إذا انقطع زيته انطفأ، فسراج الروح أيضا ينطفئ مهما انقطع غذاؤه، وكما أن الفتيلة قد تحترق فتصير رمادا بحيث لا تقبل الزيت فينطفئ السرج مع كثرة الزيت؛ =

وأما النفس الإنساني؛ فهو عبارة عن موجود قائم بنفسه غير مُتحيز، ولا مُشار إليه، منزه عن الاختصاص بجهة، ليس هو داخل البدن، ولا خارجه، ولا مماسًّا له، ولا منفصلاً عنه. بل كل ذلك يجوز على الأجسام المتحيزة. وما لا يتحيز لا يوصف بهذه الأوصاف ولا بأضدادها.

وكما أن صانع العالم ليس مماسا للعالم، ولا مباينا ولا خارجا ولا داخلا؛ فكذلك نسبة النفس إلى البدن.

ولا علاقة بين النفس والبدن من حيث [و4 أ] الحلول فيه، كما تحلّ الأعراض، ولا من حيث المشابكة والمداخلة، كما أحلت أجزاء الروح الجسد، بل لا علاقة بينهما إلا من حيث التدبير والفعل؛ فإنه يدبر البدن ويفعل به، ويدرك الأشياء به؛ يعني بواسطة الحواس.

نعم، اشتغاله به بعشق طبيعي يرهقها إلى تدبيره، ما دام قابلا للتدبير. وليس من ضرورة عشقه له وتأثره به أن يكون حالا فيه أو متصلا به؛ فإن الولد إذ سقط في الماء، فإن الأم أيضا بالطبع تلقي نفسها في الماء إشفاقا عليه. ومعلوم أن نفس الأم غير حالة في بدن الابن. وإذا جاز على النفس أن تعشق الابن كأنه جزء من بدنها؛ فلا يستحيل أن تعشق أصل البدن الذي هو آلته ومملكته وعالمه، وإن لم يكن حالا فيه.

= فكذلك الدم الذي تشبت به هذا البخار في القلب قد يحترق بفرط حرارة القلب فينطفئ مع وجود الغذاء؛ فإنه لا يقبل الغذاء الذي يبقى به الروح كما لا يقبل الرماد الزيت قبولا تتشبت النار به. وكما أن السراج تارة ينطفئ بسبب من داخل كما ذكرناه، وتارة بسبب من خارج كريح عاصف، فكذلك الروح تارة تنطفئ بسبب من داخل وتارة بسبب من خارج وهو القتل، وكما أن انطفاء السراج بفناء الزيت أو بفساد الفتيلة أو بريح عاصف أو بإطفاء من إنسان لا يكون إلا بأسباب مقدرة في علم الله مرتبة، ويكون كل ذلك بقدر، فكذلك انطفاء الروح، وكما أن انطفاء السراج هو منتهى وقت وجوده فيكون ذلك أجله الذي أجل له في أم الكتاب، فكذلك انطفاء الروح، وكما أن السراج إذا انطفأ أظلم البيت كله، فالروح إذا انطفأ أظلم البدن كله وفارقته أنواره التي كان يستفيدها من الروح، وهو أنوار الإحساسات والقدر والإرادات، وسائر ما يجمعها معنى لفظ الحياة..»، ج 4، ص. 150.

نعم، إنما تستعمل أعضاء البدن بواسطة الروح الذي في القلب، فمطيته الأولى القلب، وإنما يقبل الروح الأثر من تدبير النفس ما دام على مزاج[1] مخصوص في الاعتدال، فإذا فسد مزاجه لم يقبل الأثر فبطل تدبير النفس. وبفساد مزاجه يتطرق الخلل إلى الأعضاء الرئيسة[2]، وما لا بد للقلب منه، فيكون اختلال بعض الأعضاء سببا لاختلال مزاج الروح، ويكون فساد الروح سببا لبطلان استعداده لقبول تأثير النفس، وتأثيره هو المعني بالموت[3].

والقول في الكشف عن حقيقة النفس وأنها جوهر قائم بنفسه غير جسم ولا حال في جسم، طويل، وبرهانه دقيق جدا، ولأجله كثرة[4] الأغاليط فيه.

فأما كونه جوهرا؛ فمعلوم أنه قابل للعلم والجهل، ومحلّ للصفات المتضادات، وهو معنى كونه قائما[5] بنفسه.

وأما كونه غير متحيّز؛ فالبرهان القريب الدال عليه أنه يحلّه علم واحد، والعلم الواحد لا ينقسم، ولو كان متحيزا لكان منقسما؛ فإن كل جسم منقسم، ولو حلّ العلم في جسم منقسم لانقسم عند انقسام الجسم، وهو محال.

فينبغي أن يقال: «إنه حال في جزء لا يتجزأ»، وهو الذي يسميه المتكلمون جوهرا فردا، ويقولون: «إنه متحيز»، وإن الجسم هو المؤتلف من

(1) في الأصل: مجاز.

(2) الرئيسة: كتبت على الهامش. وفي المتن: الرئيسية.

(3) جاء الغزالي بهذا المعنى مصرحا به في كتاب ذكر الموت من الإحياء، حيث قال: «الموت معناه تغير حال فقط، وأن الروح باقية بعد مفارقة الجسد؛ إما معذبة وإما منعمة. ومعنى مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها؛ فإن الأعضاء آلات للروح تستعملها؛ حتى إنها لتبطش باليد وتسمع بالأذن وتبصر بالعين وتعلم حقيقة الأشياء بالقلب، والقلب ههنا عبارة عن الروح، والروح تعلم الأشياء بنفسها من غير آلة، ولذلك قد يتألم بنفسه بأنواع الحزن والغم والكمد، ويتنعم بأنواع الفرح والسرور وكل ذلك لا يتعلق بالأعضاء..»، ج 5، ص. 97.

(4) كذا في الأصل. ولعله: كثرت.

(5) في الأصل: قائم.

جوهرين(1). وإذا بطل الجزء الذي لا يتجزأ ثبت [أن النفس ليس](2) بمتحيز؛ إذ لا خلاف في أن النفس لا يتجزأ، وأنه جوهر، وأنه يقوم به علم واحد لا يتجزأ. [وإثبات متحيز لا يتجزأ](3) محال؛ لأن الجوهر الفرد المتوسط بين جوهرين يلقى كل واحد من طرفيه ما يلقاه الآخر فيكون منقسما.

ويدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ براهين كثيرة هندسية. فهذا إيماء إلى مبدإ برهان واحد من براهين حقيقة النفس.

وبهذا يتبين أن تسمية: أجزاء نورية، استعارة بعيدة، إلا أن يراد أنه جواهر مستعدة لقبول العلم.

وأما ما ظن قوم أنه كالشعاع الذي ينبَثُّ إلى الأجسام من الشمس فخطأ؛ لأنهم أخطأوا أولا في إدراك المثال؛ فليس الشعاع شيئا ينبَثُّ من الشمس؛ لأنه لو كان عرضا لكان لا ينتقل بنفسه، ولو كان جسما لكان لا يداخل الأجسام، ولو أشرق البيت [و4 ب] من روزنة(4)، فَسُدَّت الروزنة دفعة، لكان ينبغي أن تبقى الأجسام المضيئة في البيت. وأدلة فساد ذلك كثيرة.

بل حقيقته: أن النور عرض يحدث في ظاهر الأجسام الكثيفة عند مقابلة الجسم لها، إذا كان بينهما جسم شفاف. وإنما يحدث ذلك في السبب الذي منه يحدث نور الشمس؛ فالذي يخلق النور في الشمس يخلق الضياء في سطح الأجسام المقابلة للشمس. والضوء عرض في الجسم حال فيه، ولا يحل في الهواء كما ظنه قوم، بدليل: أن القاعد في أقصى غار طويل في جبل لا يَرَى بالليل خارج الغار، فإذا طلعت الشمس رأى ما هو خارج الغار، وإن كان الهواء الذي هو في الغار مظلما لم يدخله الضياء. فبهذا يتبين أن الهواء ليس

(1) قال الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد يقرر هذا المعنى: «نعلم أن كل موجود إما متحيز، أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرا فردا. وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسما، وأن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسما يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه»، ص. 19.

(2) ما بين القوسين كتب على الهامش. (3) ما بين القوسين كتب على الهامش.

(4) الروزنة: الكوة، وهي معربة. مختار الصحاح، مادة رزن، ص. 242.

يتغير، إنما المتغير سطوح الأجسام الكثيفة. فهذا غلط المثال.

فإذا تحقق هذا؛ فالنفوس ليست كذلك؛ لأنها ليست أعراضا تحل بالأجسام، ولا هي أجسام لطيفة تنبت مماسة للأبدان ولا مداخلة لها.

وأما تسمية جبريل عليه السلام روحا؛ فيحتمل أن يكون صوار الأرواح أي النفوس منه؛ أي يجعلها الله تعالى بواسطته، ويحتمل أن يكون بوجه آخر، وهو من الفن الذي لا يعلم تخمينا[1].

نعم، يعلم تحقيقا أن النفوس حادثة، وليس سبب حدوثها جسم من الأجسام، بل جوهر حي قائم بنفسه ليس بمتحيز.

وأما اسم ذلك في الشرع؛ فهذا مما لا يعلم إلا تخمينا. وإنما يشغب لهذا الجنس قوم لا يميزون بين التخمين والتحقيق، ويظنون كل هواء ذا حمرة، ويشتغلون بما لا يعني[2]، وهذا في الجملة.

فأما حديث فلك العقل؛ فهو أيضا من الأغاليط[3] ومن الاستعارات البعيدة، إن عرف مطلقها المعنى بتحقيقه؛ لأن الفلك عبارة عن جسم محيط، والعقل ليس بجسم فضلا عن أن يكون محيطا. فأي معنى لتسميته[4] فلكا، وجعله فلكا عاشرا، حتى توهم أن العقل موجود وراء الفلك التاسع من حيث المكان.

ومنزلة هذا بمنزلة ما لو قال القائل: «في قلب الإنسان فلك»، وأراد به العلم. وزعم أنه سماه فلكا؛ لأن العلم محيط[5] بالمعلومات إحاطة الفلك بما يحويه.

فهذا؛ ومثاله من الألفاظ البعيدة التي أطلقها من لم يعرفها، أو من عرفها وأراد التلبيس بها. وهي التي حيرت عقول جماعة حتى تخبطوا في هذه التصرفات.

ومن هذا الجنس قول القائل: «إن النفس لطيف، واللطيف لا يهبط إلا مقهورا». فمن ظن أن النفس تصعد وتهبط، فقد أثبت[6] لها انتقالا، وجعلها

(1) تخمينا: كتبت على الهامش. وفي المتن: تحقيقا.
(2) لعله: لا يغني.
(3) في الأصل: الأغاليض.
(4) في الأصل: التسمية.
(5) في الأصل: محيطا.
(6) في الأصل: أثبتت.

جسما، وكأنه[1] لم يفهم. إلا أن يريد به الكناية، كما تقول: «إن الرب تعالى ينزل أو يجيء».

وأمثال هذه الاستعارات المغلطة ينبغي أن تجتنب في الحقائق، وإنما تستعمل في خطاب العوام؛ لأنه ليس يراد كشف الحق عنهم. وأما في تحقيق العلوم فلا ينبغي أن تستعمل. وإذا فهم أن النفس عبارة عن [و5 أ] جوهر قائم بنفسه، ليس بجسم ولا هو عرض[2] في جسم، وهو حادث عند حدوث البدن، وهو بعدد كل بدن؛ فليس نفس زيد عمرو واحدا، وإذا فارقت الأبدان كانت منفردة متميزة بصفاتها، ولم ترجع إلى نفس كلية فتتحد بها، كما ظن قوم.

فإذا عرفت هذا كله انكشفت لك أمر النفس. وقبل أن تُعرف هذه الجملة يكون المتكلم في النفس راميا في عماية، لا يدري ما يقرر. وهذا حال أكثر الخائضين فيها.

وقد انتهى الجهل بقوم إلى أن قالوا: «النفس قديمة، وهي واحدة كلية، وإنما تتنوع بسبب توزع الأجسام. وهي بعد المفارقة تعود وتصير واحدة».

ويمثلون ذلك بنور الشمس وأنه واحد ينوع بالأجسام، وهو غالط[3] في المثال والأصل جميعا. وليس للشمس نور واحد حتى ينقسم، بل النور الذي فيه عرض منبسط على جملة جسمه ينقسم بانقسام جسمه، ولو فرض انقسامه بالوهم. وليس يتخلل من نوره شيء ويفيض على غيره، بل هو نسبته لحدوث ضياء في مقابلته، والنور الذي يظهر على ظواهر الأجسام الكثيفة عرض منبسط عليها. وليس النور الواقع على ثوب زيد هو الواقع على ثوب عمرو، بل غيره. فليس هاهنا واحد ينقسم حتى يتمثل به. ثم إن النفس إذا لم تكن جسما له مقدار؛ كيف يتصور أن ينقسم فيصير كثيرا ثم يعود فيصير واحدا؟

وأما البحر فينقسم ويكثر؛ لأن له مقدارا[4] يقبل القسمة بالانفصال ويتجدد

(1) في الأصل: وكانوا.
(2) في الأصل: عارض.
(3) في الأصل: غالظ.
(4) في الأصل: مقدار.

بالاتصال. فأما ما ليس بجسم فهذا عليه محال .

والشُّبَه في أمر النفس كثيرة لا يمكن إحصاؤها، وهذه إشارات إلى مثاراتها لتَتَأمَّل.

السؤال الثامن: في حقيقة تمثل جبريل عليه السلام وحقيقته(1)

[الجواب]

وذلك أغمض في معرفة حقيقة النفس، وتقدُّس الملائكة عن مشابهة الأجسام أشدّ من تقدّس النفس.

وأما تمثيل جبريل في صورةٍ فيضاهي تمثّل نفسرسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام في صورة، وسماع كلامه ووصيّته. وقد قال صلى الله عليه

(1) هذا جواب الغزالي عن أسئلة ابن العربي المذكورة في أول الكتاب. وقد تكلم أبو حامد في جواهر القرآن على هذه المسألة حيث قال: «لعلك تقول: فاكشف عن وجه العلاقة بين العالمين(يعني عالم الملكوت وعالم الشهادة)، وأن الرؤيا لم كانت بالمثال دون الصريح، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم كان يرى جبريل كثيرا في غير صورته، وما رآه في صورته إلى مرتين؟
فاعلم أنك إن ظننت أن هذا يلقى إليك دفعة، من غير أن تقدم الاستعداد لقبوله، بالرياضة والمجاهدة، واطراح الدنيا بالكلية، والانحياز عن غمار الخلق، والاستغراق في محبة الخالق وطلب الحق، فقد استكبرت وعلوت علوا كبيرا، وعلى مثلك يبخل بمثله... فاقطع طمعك عن هذا بالمكاتبة والمراسلة، ولا تطلبه إلا من باب المجاهدة والتقوى، فالهداية تتلوها وتثبتها...»، ص، 40. والظاهر أن هذا الكلام موجه إلى ابن العربي، هو المراسل لا أحد غيره، لأجل ذلك نجد كلمات له تصرح بأن الغزالي كان يجيبه عن أسئلته لما علم أنه من السالكين في سبيل المهتدين، كما ترشد إلى ذلك هذه الفقرة الوارد في(قانون التأويل)، ولفظها: «ثم شرعت في القراءة عليه، والسماع، والمباحثة والتتبع للمشكلات؛ بالكشف عن خباياها، والدخول إلى زواياها...، وقد علم هذا الإمام أني من السالكين في سبيل المهتدين، فسددني إلى سوائها، وأوجد لي معلوم دليلها، وأرشدني إلى لقم ظاهرها وتأويلها...»، ص. 113-114. وتأمل أيضا قوله في العواصم من القواصم: «فسألته سؤال المسترشد عن عقيدته، المستكشف عن طريقته...، وطفق يجاوبني، مجاوبة الناهج لطريق التسديد، للمريد... فقال لي من لفظه، وكتب لي بخطه...»، ص. 24.

وسلم: **(من رآني فقد رآني)**[1]، وليس المعني به أنه رأى[2]جسمي وبدني، بل رأى مثالاً صار ذلك المثال آلة لتَأْديَة المعاني التي في نفسي إليه. بل البدن الجسماني في اليقظة أيضا ليس إلا آلة النفس يظهر منها وبها آثار النفس، والآلة تكون تارة حقيقة وتارة خيالية. والنفس متنزهة لا تتخيل إلا ذو لون وذو قدْر، بعيد من التخيل وقريب، وكل ذلك في النفس محال[3].

---

(1) أخرجه مسلم، في كتاب الرؤيا، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من رآني في المنام فقد رآني،(عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي).

(2) رأى: كتبت على الهامش.

(3) أورد ابن حجر هذا المعنى في فتح الباري، وأضاف إليه كلاما لم يرد في جواب الغزالي المذكور؛ فإنه قال: «وقال الغزالي: ليس معنى قوله: رآني أنه رآى جسمي وبدني، وإنما المراد أنه رأى مثالا صار ذلك المثال آلة يتأدى بها المعنى الذي في نفسي إليه، وكذلك قوله:(فسيراني في اليقظة)، ليس المراد أنه يرى جسمي وبدني، قال: والآلة تارة تكون حقيقية وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من المشكل ليس هو روح المصطفى ولا شخصه، بل هو مثال له على التحقيق، قال: ومثل ذلك من يرى الله سبحانه وتعالى في المنام؛ فإن ذاته منزهة عن الشكل والصورة، ولكن تنتهي تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره، ويكون ذلك المثال حقا في كونه واسطة في التعريف، فيقول الرائي: رأيت الله تعالى في المنام، لا يعني أني رأيت ذات الله تعالى كما يقول في حق غيره»، ج 14، ص. 8654.

وقال الغزالي في فيصل التفرقة: «وأما الوجود الحسي: فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجودا في الحس ويختص به الحاس، ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النائم. . .، وكما أنه عليه الصلاة والسلام رأى جبريل عليه السلام كثيرا، ولكن ما رآه في صورته إلا مرتين، وكان يراه في صور مختلفة، يتمثل بها، وكما يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام، وقد قال:(من رآني في النوم فقد رآني حقا، فإن الشيطان لا يتمثل بي)، ولا تكون رؤيته بمعنى انتقال شخصه من روضة المدينة إلى موضع النائم، بل هي على سبيل وجود صورته في الحس النائم فقط، وسبب ذلك وسره طويل، وقد شرحناه في بعض الكتب»، ص. 79-80.

وتكلم القاضي أبو بكر على هذا الحديث في العواصم من القواصم، حيث قال: «قال النبي صلى الله عليه وسلم:(من رآني في المنام فقد رآني اليقظة إن الشيطان لا يتمثل بي)، فهذا يعلم قطعا أنه لا يرى ذات النبي لوجهين: أحدهما: أن ذاته لا تدرك في اليقظة فضلا عن المنام. الثاني: أنه يراه في صورة تخالف صورته الكريمة. فدل على أن هنالك محذوفا تقديره: من رأى مثالي فقد رآني، أي يكون ذلك دليلا على أنه رأى =

وهكذا ينبغي أن يُفهم الخيال الذي به يتمثّل جبريل، ومَهْمَا تمثّل وجد الخيال مشروحا فيستبشر[1] به. فلو ألقى إليه الوحي دون أن يتمثّل بخياله كان ذلك إلى الحقيقة أقرب، فلذلك كان أشدّ عليه، وهو معنى قوله عليه السلام: **(إنه يأتيني في غير صورة مرئية وهو أشد علي)**[2].

وأما حديث [و5 ب] الصلصلة[3] والجرس[4]؛ فما أبعد ظنّ مَنْ يظنّ أن ذلك لاصْطكاك[5] جوهر النفس بجوهر الملَك. وهو قول القائل: «اصْطَكّ قلبي بالله يتَولّد[6] منهما صوت»، وهذا محال؛ إذ الصوت يتَولّد من اصطكاك الأجسام الصلبة بعنف مَهْما انسلّ الهوى من بينهما.

والنفس ليست بجسم، وحقيقة الملَك ليس كذلك، فلا يتصور فيه الاصطكاك. بل ذلك الأثر إذا وَصَل إلى النفس وعظُم رَفْعُه ضاقتْ طاقة الإنسان عن تأثّره. فربّما يفيض أثره على الجسد فيحصل في القلب أزيز[7]، كما يضطرب البدن عند استشعار النفس خوفا أو هجوم حالة عظيمة؛ فترتعد الأعضاء كأنه تكاد تصطك العظام من البدن، فيكون الصوت من هذا السبب.

ويحتمل أن يكون الصوت مثالاً[8] للمعنى الذي يفيض على قلبه من جبريل عليه السلام؛ لأن النفس تتمثّل بالمتخيّلات في المنام، والمعاني تتمثّل بأصوات منظومة، حتى يسمع النائم كلاما منظوما ويحفظه، ولا وجود لذلك من خارج، ويكون مثالاوقالبا يتأدّى به المعنى. فيجوز أن يتمثل جبريل عليه السلام في صورة مرئية، [ويتمثل الوحي بصور منظومة مسموعة، ويجوز أن لا يتمثل جبريل في صورة مرئية][9]، ولكن يتمثل بما يصل منه إليه في صورة

= الحق، كما قال في رواية أخرى: (فقد رأى الحق). إذ الشيطان وإن لعب بالإنسان في يقظته أو منامه، فلا يلعب به بواسطة النبي، فكان ذلك المثال الذي يرى في المنام، هو مثال النبي ضرب عنه حقا»، ص. 231-232.

(1) فيستبشر: غير واضحة في الأصل.
(2) تقدم في السؤال الأول.
(3) الصلصلة: كتبت على الهامش.
(4) تقدم في السؤال الأول.
(5) في الأصل: الاصطكاك.
(6) كذا في الأصل. ولعله: فتَولّد.
(7) أزيز: كتبت على الهامش.
(8) في الأصل: مثال.
(9) ما بين القوسين كتب على الهامش.

منظومة تكون كالصلصلة.

فهذا هو الاحتمال الآخر. وكل من شد أطرفا من المعقولات، وكثر نظره في ألفاظ الشرع، وقع لا محالة في حيص بيص، وكثرت حيرته.

وقد ذكرتُ في جواب بعض الأسئلة[1] مثارات اختلاف الناس في الجمع بين المعقول والمنقول[2]، وذلك خطب يطول. ومن ظن أن حقائق المعاني يمكن أن يخاطب بها عموم الخلق؛ فقد ظن ظنا بعيدًا.

وإذا عرف أن خطاب العموم له منهاج، وحقائق الأمور لها[3] حديث آخر، أراح نفسه عن طلب التلفيقات، وترك كل شيء في نصابه، ولم يمزج أحد المنهاجين بالآخر، والسلام.

[السؤال التاسع][4]

ما قوله أدام الله توفيقه في معنى قوله عليه السلام: **(إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم)**[5]؛ هل يمازجه كالماء بالماء؟ أم هو مثل الإحاطة بالعموم؟ وهل مباشرته للقلوب بتخيل من خارج تنقلها الحواس إلى القلوب فيثبت فيها فيكون الوسواس؟ أو يباشر جوهره جوهر القلب؟ وهل يمكن جمع ما رسمته النبوءة من هذا الوصف؟

(1) سيأتي الكلام على مسألة اختلاف الناس في الجمع بين المعقول والمنقول في الجواب عن السؤال التاسع.

(2) والمنقول: كتبت على الهامش.

(3) كأن الناسخ شطب على كلمة: لها.

(4) هذا السؤال في الأصل غير مرقوم، خلافا للأسئلة السابقة، وإنما جاءت عبارة: «ما قوله أدام الله توفيقه...إلخ» عقب لفظة: «والسلام» الواردة في جواب الغزالي عن سؤال ابن العربي الثامن. ويستمر الأمر على هذا النحو إلى السؤال الأخير.

(5) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب السنة، باب في ذراري المشركين،(عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله: إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم). وأخرجه الترمذي، في كتاب الرضاع، باب ما جاء في كراهية الدخول على المغيبات،(عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تلجوا على المغيبات فإن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم... الحديث). قال أبو عيسى هذا حديث غريب من هذا الوجه. وأخرجه البخاري، في كتاب الاعتكاف، باب زيارة المرأة زوجها في الاعتكاف، عن علي بن الحسين، بلفظ: (إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم... الحديث).

ومثله ترائي الجن لبني آدم في صور الحيوانات وفي أشكال سواها مختلفة؛ كترائي الملائكة عليهم السلام للأنبياء في صورة بني آدم، هل صورهم على تلك الأمثلة؟ فيكشف الغطاء عنها لمن قدر لرؤيتها، أم تحدث فيها كثافة جسمانية كما حدث في الملائكة؟

وهل إلى الجمع بين هذا القول من الشرع[1] في الجن والشياطين وبين قول الفلاسفة: إنها أمثلة وعبارات عن الأخلاط الأربعة التي هي داخل الأجسام، أَلتَدَبُّرِها سبيل أم لا؟

وما يظهر من المصروعين؛ هل هو من كلام الجنّ الذي يصرعها؟ أم لسان المصروع[2] ببرسام يعتريه من شدّة[3] ممّا يناله منه؟[4][و6 أ].

وكيف أخبارهم بالغرائب[5] التي في القوة ولم تخرج بعد إلى الفعل؟، والطبيعيّون يقولون في ذلك ما تعلمه من ثوران خلط السوداء وغلبته، فيكون ذلك منه، ويسمونه بخلط الريح، وهل بينهما جامع أم لا؟

وكيف المثال الذي أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم في (**إدبار الشيطان عند الأذان وله حصاص**)[6]؛ هل أراد بذلك المثل[7] كما تقول العرب: «هذا مضرط الحجارة»، و«فلان يحدث من الشدة»؟ أم يتصور له في ذلك الوقت جسم يكون عنه الحصاص؟؛ فإن الشيطان بسيط على علمه، ولا يتغذى فيكون منه ما يكون من المتغذي. وكيف يكون أيضا العظم والروث لهم

(1) الشرع: كتبت على الهامش.
(2) المصروع: كتبت على الهامش.
(3) من شدة: كتبت على الهامش.
(4) في م: وسئل عن الكلام المسموع من المصروع هل هو من كلامه أو من كلام الجن؟
(5) كذا في الأصل. ولعله: إخبارهم بالغوائب.
(6) أخرجه مسلم، في كتاب الصلاة، باب فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه،(عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أذن المؤذن أدبر الشيطان وله حصاص). وله في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، من حديث أبي هريرة(أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا نودي بالأذان أدبر الشيطان له ضراط حتى لا يسمع الأذان...، الحديث).
(7) المثل: كتبت خطأ في المتن، وصححت في الهامش.

غذاء؟ وقد قيل بالشم، والبسيط لا تصح منه الحواس المركبة؟

وكيف الحقيقة في البرزخ؟ هل هو من قبيل الجنة أم من قبيل النار، فليس هناك منزل يتصور إلا الجنة أو النار؟

وإن قيل: إنه الفصل المشترك المعبر عنه بالسور الذي له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، هل هو صحيح أم هو غيره؟

ومَن المستوجب؟ فإنه مَن رجح ميزانه صار إلى الجنة، ومن خف ميزانه صار إلى النار. ومن استوى ميزانه صار إلى المشيئة، فهل هو عبارة عن التوقف إلى أن تنفذ له الكرامة؟ أو عليه الشقاوة؟

والملائكة؛ هل هم من المنعمين من بني آدم في الجنة؟ أم هو في غيرهما؟ أم هم المعبر عنهم بالولدان؟ أم هل الولدان صنف رابع عن الملائكة؟، وبني آدم والجن والحور العين نوع خامس؟ أم كيف هم؟ وما صفتهم؟

وقد أفصح الكتاب أن عرض الجنة كعرض السماء والأرض. وفي هذا أيضا ما يحتاج إلى النظر؛ هل أن تكون السماء لها وعاء وظرفا، ويزيد عرضها على عرضها؟

وهل حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض الموقف؟ أم في الجنة؟ والذي يظهر في الحديث أن من سبق له الفوز من النار شرب منه في شدائد الموقف قبل الفصل وقبل الشفاعة. وهل ماؤه من الجنة أم من غيرها؟ ولا يصح أن يكون من غيرها لقوله عليه السلام: **(من شرب منه لم يظمأ أبدا)**[1].

وهل يكون شيء من الجنة في الأرض؟، وهل لجميع الأنبياء حياض؟، أم

---

(1) أخرجه البخاري، في كتاب الرقاق، باب في الحوض، (عن سهل بن سعد قال قال النبي صلى الله عليه وسلم إني فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ أبدا ليردن علي أقوام أعرفهم ويعرفوني ثم يحال بيني وبينهم). وأخرجه مسلم، في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم وصفاته، عن أبي حازم. وفيه أيضا، (عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله ما آنية الحوض؟ قال: والذي نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها، ألا في الليلة المظلمة المصحية آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ آخر ما عليه، يشخب فيه ميزابان من الجنة، من شرب منه لم يظمأ، عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة، ماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل).

هو من خصائص نبينا عليه السلام مع الشفاعة؟

ينعم بالجواب المشروح عن هذه الأسئلة بطريق الشفاء مثابا متطولا إن شاء الله.

الجواب:

هذه الأسئلة أكره الخوض فيها لأسباب، ولكن إذا تكرّرت المراجعة فيها فأذكر قانونًا[1] كلّيّا يُنتفع به في هذا النمط، وأقول:

بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر. والخائضون فيه تحزّبوا إلى مفرط بتجريد[2] النظر إلى المنقول، وإلى مفرط غال بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طامع في الجمع والتلفيق.

والمتوسّطون انقسموا إلى مَن جعل المعقول أصلاً والمنقول تابعًا. فَلَم تَشتدّ عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلاوالمعقول تابعًا، وإلى من جعل كل واحد أصلا، وتشوف إلى التّأليف والتّلفيق بينهما؛ فهم خمسة أقسام: [و6 ب]

الفرقة الأولى: وهم الذين جرّدُوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق، القانعون إلى ما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، فهؤلاء صَدّقوا بما جاء به النّقل تفصيلاوتأصيلا، وإذا شُوفِهوا بإظهار تناقض في ظاهر المنقول، وكُلِّفوا تأويلا اتَّسَعُوا وقالوا: إن الله قادر على كل شيء، حتى لو قيل لهم مثلا: كيف يَرى شخص الشيطانَ في حالة واحدة في مكانين أو على صورتين مختلفتين؟

قالوا: إن ذلك ليس عجبا في قدرة الله؛ فإنّ الله قادر على كل شيء. وربّما لم يتحاشوا أن يقولوا: إنّ كون الشخص الواحد في مكانين في حالة واحدة مقدور[3]لله عز و جل.

والفرقة الثانية من هؤلاء: يتباعدوا إلى الطّرَف الأقصى المقابل لهم،

(1) قانونا: كتبت في المتن خطأ، وصححت في الهامش.

(2) في الأصل: بتجديد.

(3) في الأصل: مقدورا.

وجرّدوا[1] النّظر إلى المعقول، ولَمْ يكترثوا بالنّقل. فإنْ سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإنْ سمعوا ما يخالف معقولهم زعموا أنّ ذلك ضرورة للأنبياء عليهم السلام، وأنّه يجب عليهم النّزول إلى حد العوام، وربّما يحتاج أنْ يذكر الشيء على خلاف ما هو عليه. فكلّ ما لَمْ يوافق معقولهم حملوه على هذه[2] المحمل. فهؤلاء غَلَوا في المعقول حتى كَفَروا؛ إذ نسبوا الأنبياء إلى الكذب لأجل المصلحة لهم[3]، ولا خلاف بين الأئمة أنّ مَن جوّز ذلك على الأنبياء يجب حزُّ رقبته.

فأمّا الأوّلون فقصّروا طلبا للسّلامة[4] من خطالتّأويل في البحث، ولكنّهم نزلوا بساحة الجهل واطمأنّوا. إلا أنّ حالَ هؤلاء أقربُ من حال أولئك؛ فإنّ مخلص هؤلاء عن المضايق بقولهم: «إن الله قادر على كل شيء، ونحن لا نقف على عجائب أمر الله». ومخلص أولئك بأن قالوا: «النبيّ إذا ذكر ما ذكره بخلاف ما علمه لأجل المصلحة». ولا يخفى ما بين المخلصين من الفرق في الخطر والسلامة.

الفرقة الثالثة: جعلوا المعقول أصلا، فطال فيه تعبهم؛ فضعفت عنايتهم بالمنقول، ولم تجتمع الظواهر المتعارضة المتصادمة[5] في بادئ الرأي وأول الفكر، المخالف للمعقول، فلم يقفوا في غمرة الإشكال. لكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه، وكذبوا راويه[6]، إلا ما تواتر عندهم كالقرآن أو قرب تأويله من ألفاظ الحديث. وما شق عليهم تأويله جحدوه حذرا من الإبعاد في التأويل.

ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطر في رد الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم انتقل الشرع إلينا.

الفرقة الرابعة: جعلوا المنقول أصلا، فطالت ممارستهم له، فاجتمعت عندهم الظواهر الكثيرة، وتطرَّقوا[7] من المعقول ولم يغوصوا فيه؛ فظهر

---

(1) في الأصل: وجددوا.
(2) كذا في الأصل. ولعله: هذه.
(3) كأن الناسخ شطب على كلمة: لهم.
(4) في الأصل: لسلامة.
(5) في الأصل: المتصارمة.
(6) في الأصل: وكانوا روية.(وهو تحريف).
(7) كذا في الأصل. وصوابه: وتطرفوا.

لهم[1]التصادم بين المعقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات. ولكنْ لَمّا لَم يكثر غوصهم في المعقول، لَم تكثر عندهم المحالات العقلية[2]؛ لأنّ المحالات يدرك استحالتها بدقيق النظر وطوله، الذي ينبني على مقدمات كثيرة متوالية.

ثم انضاف إليه أمر آخر؛ وهو أن كل ما لم يعلموا استحالته حكموا بإمكانه، ولم يعلموا أن الأقسام ثلاثة:

قسم [و7 أ] علم استحالته بالدليل؛

وقسم علم إمكانه بالدليل؛

وقسم لم تعلم استحالته على إمكانه.

وهذا القسم الثالث؛ جرت عادتهم بالحكم بإمكانه؛ إذ لم تظهر لهم استحالته، وذلك خطأ، كمن يحكم باستحالته إذا لم يظهر له إمكانه.

بل من الأقسام ما لم يعلم إمكانه ولا استحالته؛ إما لأنه موقف العقل، وليس في القدرة البشرية الإحاطة به. وإما لقصور[3]هذا الناظر خاصة وعدم عثوره على دليله بنفسه، وفقده لمن ينبهه عليه.

ومثال الأول من حسن[4] النظر: قصور الحس البشري[5] عن أن يدرك عدد الكواكب أنه زوج أو فرد، وعن أن يدرك عظمة الكواكب مع بعدها على ما هي عليه.

ومثال الثاني وهي القصور الخاص: قصور حس بعض الناس عن أن يدرك منازل القمر، وظهور أربعة عشر منها في كل حال، وخفاء أربعة عشر منها، وتقابل درج المنازل عند الغروب والشروق. وغير ذلك مما وقف عليه بعض الناس بحس البصر دون بعض.

فكذلك يتطرق إلى إدراك[6]العقل هذا النوع من التفاوت. وهؤلاء إنما قل خوضهم في المعقولات؛ إذ لم تكثر عندهم المحالات، فكفوا مئونة عظيمة في

(1) فظهر لهم: كتبت على الهامش.
(2) في الأصل: العقيلة.
(3) في الأصل: القصور.
(4) كذا. ولعله: من حس.
(5) البشري: كتبت في المتن خطأ، وصححت في الهامش.
(6) يتطرق إلى إدراك: كتبت في المتن خطأ، وصححت في الهامش.

أكثر التأويلات؛ إذ لم يتنبهوا إلى الحاجة إلى التأويل؛ كالذي لم يظهر له أن كون الله تعالى بجهة؛ إذ استغنى عن تأويل الفوق وكل ما يشير إلى الجهة.

الفرقة الخامسة: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلا، المنكرة لتناقض العقل [والشرع؛ لأن من كذب الشرع فقد كذب العقل][1] أيضا؛ لأن العقل هو الدليل على الشرع وكونه حقا. ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل يعرف صدق الشرع. ولو صرف دليل العقل لما عرف الفرق بين النبي والمتنبي، والصادق والكاذب. فكيف يكذب العقل الشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل؟

فهؤلاء هم الفرقة المحققة، وقد نهجوا منهجاً قويماً، إلا أنهم ارتقوا مرتقًى صعباً، وطلبوا مطلباً عظيماً، وسلكوا سبيلاً شاقاً؛ فلقد تشوَّفوا إلى مطمع ما أقصاه، ونهجوا منهجاً ما أَوْعَرَه. ولعمري ذلك سهل يسير في بعض الأمور، ولكنه شاقّ عسير في الأكثر.

نعم، من طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها، يقدر على التلفيق بين المنقول والمعقول بتأويلات قريبة، ولكن يبقى عليهم لا محالة موضعان:

موضع يضطرّ فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها.

وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلاً، فيكون ذلك مشكلاً عليه؛ من جنس المتشابهات، ومن جنس الحروف المذكورة في أوائل السور؛ إذ لم يصح فيها معنى بالنقل[2].

---

(1) ما بين القوسين كتب على الهامش.

(2) للقاضي أبي بكر كلام يوقفك على حكمتها، أورده في كتابه قانون التأويل، وعبارته: ((ومن الباطن علم الحروف المقطعة في أوائل السور، وقد قيدت فيها أزيد من عشرين قولا... بيد أني أذكر لكم فيها قولا بديعا لم أسبق إليه، ولا زُوحِمْتُ عليه، في أسباب سلوكي إلى الله سبحانه، وذلك أن الله بعث نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم إلى الخلق بمعجز تحدى به العرب خاصة وهو القرآن، واستفتح بعض سوره بهذه الحروف المقطعة، والعرب قد شنفت له، وقومه جرآء عليه، يرقبون منه زلة، ويتربصون به سقطة، فلو كانت هذه الحروف سالكة سبيل الإشكال، غير داخلة في فن من فنون فصاحتهم، لا تهتدي إليها معارفهم، ما تركوه أن ينتقل عنها شبرا، حتى يحدث لهم فيه ذكرا، ويظهر إليهم بها علما، =

ومن ظن أنه سلم من هذين الأمرين فهو إما لقصوره[1] في المعقولات، وتباعده عن معرفة المحالات النظرية، فيرى ما لا يعرف استحالته ممكنا. وإما لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له من متفرقاتها ما يكثر مباينته للمعقول. فالذي أوصيه بثلاث:

أحدها[2]: ألا يطمع في الاطلاع على جميع ذلك؛ فإلى [و7 ب] هذا الغرض كنت[3] أسوق الكلام، فإن ذلك طمع في غير مطموع، ويتلو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]. ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على أكابر العلماء، فضلا عن المتوسطين. وليعلم أن العالم الذي يدعي الاطلاع على مراد النبي عليه السلام؛ فدعواه لقصور علمه لا لوفوره[4].

الوصية الثانية: أن لا يكذب برهان العقل؛ فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع؛ إذ به عرفنا الشرع. فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب؟ والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزك للشرع[5].

وإذا لم يكن لك بد من تصديق العقل؛ يمَكّنك في نفي الجهة عن الله تعالى،

= وقد قال للمبتدئين منهم بالإذاية، المشتهرين بالنكاية، المستهزئين بكل دليل وآية: ﴿صٓۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ۝﴾ [ص: 1]، ﴿حمٓ ۝ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝﴾ [فصلت: 1-2] والأندية حافلة بالأعاد، والنفوس متشوقة إلى عثرة من الحساد، فأذعنوا لفصاحة القول باتفاق، ولم يقولوا: هذا اختلاط، بل قالوا: هذا اختلاق، وليس يقدح في علم من علوم الدين جهل من جهله من المسلمين، ولو كان هذا مما ينال بالاجتهاد، ويجري عليه بالظن لقلت لكم فيه: إن الأقرب إلى الصواب قول من قال: إنه إشارة إلى تعجيز العرب»، ص. 208-209.

(1) في الأصل: لمقصوره. (2) كذا، ولعله: إحداها.

(3) كنت: كتبت على الهامش. (4) في الأصل: لدفوره.

(5) قال الغزالي في بيان تضافر العقل والنقل ما نصه: «لا غنى بالعقل عن السماع، ولا غنى بالسماع عن العقل. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور. فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين، فإن العلوم العقلية كالأغذية، والعلوم الشرعية كالأدوية، والشخص المريض يستضر بالغذاء، متى فاته الدواء، فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها إلا بالأدوية المستفادة من الشريعة... وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة، نعوذ بالله منه»، كتاب شرح عجائب القلب من الإحياء، ج 3، ص. 23. =

ونفي الصورة[1]. وإذا قيل لك: «**إن الأعمال عرض لا توزن**»، فلا بد من تأويل، وإذا سمعت **أن (الموت[2] يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح)**[3]؛ علمت أنه يتأول؛ إذ الموت عرض لا يؤتى به؛ إذ الإتيان انتقال، ولا يجوز على العرض، ولا يكون له صورة كبش أملح؛ إذ الأعراض لا تنقلب أجساما. ولا يذبح الموت؛ إذ الذبح فصل للرقبة من البدن، والموت ليس له رقبة ولا بدن؛ فإنه عرض، أو عدم عرض[4] عند من يرى أنه عدم الحياة. فإذا لا بد من التأويل[5].

= المعنى نفسه يقرره ابن العربي في قانون التأويل، ولفظه: «ولا يصح أن ياتي في الشرع ما يضاد العقل، فإنه الذي يشهد بصحة الشرع ويزكيه من وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول، فكيف يأتي الشاهد بتكذيب المزكي؟ هذا محال عقلا...»، ص. 351.

(1) يطالع ما ذكره الغزالي في مسألة الجهة في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 29-34. وما ذكره في مسألة الصورة في كتابه إلجام العوام، ص. 63-64، وص. 100-101.

(2) في الأصل: المرة.

(3) أخرجه الترمذي، في كتاب صفة الجنة عن رسول الله، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار،(عن أبي سعيد يرفعه قال: إذا كان يوم القيامة أتي بالموت كالكبش الأملح فيوقف بين الجنة والنار فيذبح وهم ينظرون، فلو أن أحدا مات فرحا لمات أهل الجنة ولو أن أحدا مات حزنا لمات أهل النار). قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.
وفيه أيضا،(عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال أتي بالموت ملببا فيوقف على السور بين أهل الجنة وأهل النار ثم يقال يا أهل الجنة فيطلعون خائفين ثم يقال يا أهل النار فيطلعون مستبشرين يرجون الشفاعة فيقال لأهل الجنة وأهل النار هل تعرفون هذا فيقولون هؤلاء وهؤلاء قد عرفناه هو الموت الذي وكل بنا فيضجع فيذبح ذبحا على السور الذي بين الجنة والنار ثم يقال يا أهل الجنة خلود لا موت ويا أهل النار خلود لا موت). قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه البخاري من حديث ابن عمر، ومسلم من حديث أبي سعيد.

(4) عرض: كتبت على الهامش.

(5) تكلم الغزالي على هذا الحديث في كتاب التوبة من الإحياء، ، حيث قال: «قد يرد في أمر الآخرة ضرب أمثلة يكذبها الملحد بجمود نظره على ظاهر المثال، وتناقضه عنده، كقوله صلى الله عليه وسلم:(يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح)، فيثور الملحد الأحمق ويكذب ويستدل به على كذب الأنبياء، ويقول: يا سبحان الله الموت عرض والكبش جسم، فكيف ينقلب العرض جسما؟ وهل هذا إلا محال، ولكن الله تعالى عزل الحمقى عن معرفة أسراره، فقال: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43]. ولا يدري المسكين أن من قال رأيت في منامي أنه جيء بكبش، وقيل هذا هو الوباء الذي في البلد، =

الوصية الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعرض الاحتمال؛ فإن الحكم على مراد الله تعالى ومراد رسوله بالنظر والتخمين خطر. فإنما يعلم مراد المتكلم بإظهار مراده؛ فإذا لم يظهر مراده فمن أين يعلم مراده؟ إلا أن تنحصر وجوه الاحتمال، أو يبطل الجميع إلا واحدا، فيتعين الواحد بالبرهان.

ولكن وجوه احتمالات كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثيرة، فمتى ينحصر ذلك. والتوقف على[1] التأويل أسلم.

= وذبح فقال المعبر: صدقت والأمر كما رأيت، وهذا يدل على أن هذا الوباء ينقطع ولا يعود قط، لأن المذبوح وقع اليأس منه، فإذن المعبر صادق في تصديقه، وهو صادق في رؤيته، وترجع حقيقة ذلك إلى أن الموكل بالرؤيا، وهو الذي يطلع الأرواح عند النوم على ما في اللوح المحفوظ، عرفه بما في اللوح المحفوظ بمثال ضربه له، لأن النائم إنما يحتمل المثال، فكان مثاله صادقا، وكان معناه صحيحا. فالرسل أيضا إنما يكلمون الناس في الدنيا. وهي بالإضافة إلى الآخرة نوم، فيوصلون المعاني إلى أفهامهم بالأمثلة حكمة من الله ولطفا بعباده، وتيسيرا لإدراك ما يعجزون عن إدراكه دون ضرب المثل، فقوله: (يؤتى بالموت في صورة كبش أملح) مثال ضربه ليوصل إلى الأفهام حصول اليأس من الموت، وقد جبلت القلوب على التأثر بالأمثلة، وثبوت المعاني فيها بواسطتها. ولذلك عبر القرآن بقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البَقَرَة: 117]! عن نهاية القدرة»، ج 4، ص 31-32. المعنى نفسه يقرره في كتاب فيصل التفرقة، ص. 81.

وقال ابن العربي في العواصم لما تكلم على الحديث: «لما سمع الناس هذا الحديث، من ذهاب الصدر الأول، قالت طائفة: لا نقبله، فإنه خبر واحد، وأيضا فإنه جاء يناقض العقل، فإن الموت عرض، والعرض لا ينقلب جسما، ولا يعقل فيه ذبحا، ولما استحال ذلك عقلا، وجب أن يمنح الحديث ردا. وقالت طائفة أخرى: إن كان ظاهره محالا، فإن تأويله جائز، واختلفوا في وجه تأويله على أقوال قد بيناها في كتاب المشكلين، أصلها قولان: أحدهما: أن هذا مثل، كما لو رأى أحد ذلك في المنام في زمان وباء، فيقال له: هذا الوباء قد زال، ويقع في قلبه في المنام، أن ذلك هو الوباء، وأنه بذبحه يرتفع عن المكان الذي هو فيه. وهذا له رونق، وربما تلفق وتنمق، وآخر الأمر لا يستمر ولا يتحقق. الثاني: أن الذي يؤتى به متولي الموت، وكل ميت يعرفه، فإنه تولاه، فإذا استقرت المعرفة به، أعدم لهم العدم الذي عهدوه ولو شاء ربنا لخلق لهم العلم بذلك ضرورة، ولكنه رتب لهم هذه القصة بهذه الحكمة، ويعبر عن المتولي لذلك الشيء باسم ذلك الشيء... والذي يعضد هذا التأويل ويحققه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾ [النُّور: 39]، فأخبر عن جزائه بذاته الكريمة، فكذلك يخبر عن الموت بمتوليه فاعلموا ذلك...»، ص. 236-237.

(1) كذا في الأصل. ولعله: في.

ومثاله: إذا بان لك أن الأعمال لا توزن، وورد الحديث بوزن الأعمال، ومعك لفظ الوزن، ولفظ العمل، وأمكن أن يكون المجاز لفظ العمل، وقد كَنَى به عن صحيفة العمل التي هي محله، حتى توزن صحائف الأعمال، واحتمل أن يكون لفظ المجاز هو لفظ الوزن، وقد كَنَى به عن ثمرته، وهو تعريف مقدار العمل؛ إذ هو فائدة الوزن. والوزن والكيل أحد طرق التعريف، فحكمك بأن المؤول لفظ العمل دون الوزن، والوزن دون العمل، من غير استرواح فيه إلى إجماع أو نقل، حكم على الله بالتخمين. والتخمين والظن جهل[1].

(1) قال أبو حامد في القسطاس المستقيم: «وأشد الموازين روحانية ميزان يوم القيامة؛ إذ به توزن أعمال العباد وعقائدهم ومعارفهم، والمعرفة والإيمان لا تعلق لهما بالأجسام، ولذلك كان ميزانهما روحانيا صرفا، وكذلك ميزان القرآن للمعرفة روحاني، لكن يرتبط تعريفه في عالم الشهادة بغلاف، لذلك الغلاف التصاق بالأجسام، وإن لم يكن جسما؛ فإن تعريف الغير في هذا العالم لا يمكن إلا مشافهة، وذلك بالأصوات. والصوت جسماني، أو بالمكاتبة، وهي الرقوم، وهي أيضا نقش في وجه القرطاس، وهو جسم. وهذا حكم غلافه الذي يعرض فيه، وإنما هو في نفسه روحاني محض، لا علاقة له مع الأجسام؛ إذ توزن به معرفة الله الخارجة عن عالم الأجسام المقدس عن أن يناسب الجهات والأقطار، فضلا عن نفس الأجسام، ولكنه مع ذلك ذو عمود وكفتين، والكفتان متعلقتان بالعمود؛ فالعمود مشترك بين الكفتين لارتباط كل واحدة منهما به. هذا في ميزان التعادل، وأما ميزان التلازم فهو بالقيان أشبه؛ لأنه ذو كفة واحدة، ولكن يقابلها من الجانب الآخر الرمانة، وبها يظهر التفاوت والتقدير»، ص. 8-9. وقال في كتاب قواعد العقائد من الإحياء: «قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: 47]. وقال تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٨ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ [الأعراف: 8-9]، ووجهها أن الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزنا بحسب درجات الأعمال عند الله تعالى، فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب، أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب»، ج 1، ص. 161.
وقد سبقت الإشارة إلى أن ابن العربي فاوض الغزالي في هذه المسألة، حيث قال في قانون التأويل: «قال بعض علمائنا: فإن حكمنا في هذا الموضع بتغليب أحد الوجهين، كنا حاكمين في موضع المطلوب فيه القطع بالظن».
وهذا العالم على علو مرتبته في التأويل غلبت عليه ها هنا دقيقة، وذلك أن الله سبحانه لما قال: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: 8]، آمنا به وعرفناه، فتشوفت نفوسنا إلى الموزون، فأخبرنا أنها الأعمال المكتوبة في الصحائف، فقلنا في نظرنا، وكيف توزن الأعمال وهي أعراض؟
=

وقد رخص فيه لصورة العبارات والأعمال والتقييدات التي تدرك بالاجتهاد مما لا يرتبط به عمل، وإنما هو من قبيل العلوم المجردة بالاعتقادات، فمن أين يتجاسر فيها على الحكم بالظن؟

وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات. والعاقل فيه بين أن يحكم بالظن أو بين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير مراد؛ إذ فيه تكذيب للعقل. وأما عين المراد فلا أدري، ولا حاجة إلى أن أدري؛ إذ لا يتعلق بها عمل، ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين، ولست أرى أن أحكم بالتخمين.

وهذا أصوب وأسلم عند كل عاقل، وأقرب إلى الأمن في القيامة؛ إذ لا يبعد أن يسأل في القيامة ويطالب ويقال: [و8 أ] لم حكمت علينا بالظن؟، ولا يقال: لم لم تستنبط مرادنا الحقيقي الغامض الذي لم تؤمر فيه بعمل؟ وليس عليك فيه إلا الاعتقاد والإيمان المطلق والتصديق المجمل، وهو أن تقول: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7].

فهذه المطالبة في القيامة بعيدة، وإن كانت فالجواب عنها أسهل. ولذلك قال إمام دار الهجرة رضي الله عنه: لما سئل عن الاستواء فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»(1).

= فقيل لنا: توزن صحفها وعبر بها عنها لأنها محلها، على تقدير حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وذلك في كلام العرب أكثر من رمل يبرين ومهى فلسطين.

قيل لنا: وكيف تعرف مقادير الأعمال من الصحف؟

قلنا: يخلق الله في صحيفة من الثقل بقدر ما علم من العمل، فنكون قد حملنا قوله: «والوزن»، وقوله: «ثقلت»، وقوله: «خفت»، وقوله: «موازينه»، وهي أربعة ألفاظ على الحقائق، ويكون المجاز في واحد، ولا يحمل جميعها على المجاز بسبب لفظ واحد، أينا في ذلك أهدى سبيلا، وأقوم قيلا؟

فناشدتكم الله، إلا ما تأملتم هذا الكلام بسياقه، وحكمتم بيني وبين معلمي، فإني استجرأت عليه بما تعلمت منه، والحديد بالحديد يفلح. وقد قال تعالى: يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا، فكيف يجد عمله وقد فني عمله قبل أن يفنى، ولكنه مؤول قطعا، فإما أن يكون معناه: يوم تجد كل نفس ما عملت مكتوبا، أو موزونا، أو ثوابا، أو عطاء، وكله مجاز على الوجه الدي قدمناه، فاحمله عليه»، ص. 358-360.

(1) تكلم الغزالي على هذه المسألة بتفصيل في كتاب إلجام العوام عن علم الكلام، ص. 107-109.

وبهذه الوصايا يستبين عذري في كراهيتي للجواب عن مثل هذه الأسئلة، ولكني على مثل هذا أوثر مساعدتك في بعض ما أورده فأقول:

وأما قوله عليه السلام: **(الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم)**: إشارة إلى سريان أثره في جميع باطن الإنسان، كما تجري أجزاء الدم وتسري في جميع باطنه. وليس المراد أن جسمه يمازج جسم الإنسان ممازجة الماء للماء، وهذا قوله عن تحقيق، يطول شرح مقدماته وأدلتها عقلية[1].

وأما كيفية مباشرته للقلوب فليس بتخايل[2] يظهرها الحس؛ فإني أصادف الوسواس، وليس أتخيل شيئا ولا أشاهده بعيني عند اختلاج الوسواس. وهذه مقدمات جلية أكثرها حسية.

بل الوسواس من الشيطان كالإلهام من الملك. ونحن نصادف في قلوبنا خواطر مختلفة؛ إذ يدعو بعضها إلى اتباع الهوى، وبعضها إلى مخالفتها. وهذه خواطر مختلفة بدليل مقتضياتها. وهي مفترقة إلى أسباب؛ لأنها خادمة، والمختلفات أسبابها مختلفة. فسمى الشرع السبب الذي منه يحصل الإلهام ملكا، والذي منه يحصل الوسواس شيطانا. والإلهام عبارة عن الخاطر الباعث على الخير، والوسواس عبارة عن الباعث على الشر. والملك والشيطان عبارة عن أسبابهما. وكما أن النار يستنير بها جوانب البيت ويسود بها سقفه، فتعلم أن النور يخالف السواد، وتعلم أن سببه مخالف لسببه، وأن سبب النور ضوء النار، وسبب

(1) قال الغزالي في الإحياء: «وكما أن الشهوات ممتزجة بلحم ابن آدم ودمه، فسلطنة الشيطان أيضا سارية في لحمه ودمه، ومحيطة بالقلب من جوانبه، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: (إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، فضيقوا جاريه بالجوع)، وذلك لأن الجوع يكسر الشهوة، ومجرى الشيطان الشهوات»، كتاب شرح عجائب القلب، ج 3، ص. 38. وقال أيضا: «ولا تظنن أنه يخلو عنه قلب فارغ، بل هو سيال يجري من ابن آدم مجرى الدم، وسيلانه مثل الهواء في القدح؛ فإنك إن أردت أن يخلو القدح عن الهواء من غير أن تشغله بالماء أو بغيره فقد طمعت في غير مطمع. بل بقدر ما يخلو من الماء يدخل فيه الهواء لا محالة. فكذلك القلب المشغول بفكر مهم في الدين لا يخلو عن جولان الشيطان، وإلا فمن غفل عن الله تعالى ولو في لحظة فليس له في تلك اللحظة قرين إلا الشيطان»، كتاب الصبر والشكر من الإحياء، ج 4، ص. 97.

(2) فليس بتخايل: كتبت على الهامش.

السواد دخانه، وكذلك تعلم أن سبب الوسواس غير سبب الإلهام[1].

نعم؛ بقي النظر في أن ذلك السبب عرض أو جوهر قائم بنفسه؛ وقد ظهر أنه ليس بعرض، بل جوهر. فبقي أنه جني أو ليس بجني؛ وظهر أنه جني بأدلة شرعية، وليس للعقل فيه مدخل.

فأما قول الفلاسفة والطبيعيين: «إنه الأخلاط» فجهل محض؛ لأن تأثير الأخلاط لا تعدو مقتضياتها الطبائع الأربع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. والخواطر والاعتقادات والعلوم لا يجوز أن تكون من آثار الطبائع التي هي أعراض في جمادات. بل هي نازلة من فوق؛ أعني مما فوق هذه الأرضيات بالرتبة، فينبغي أنه جوهر غير متحيز، أو جسم متحيز، يمنع أن يوجد غيره، بحيث هو لطيف كالهواء، وكشف جسم آخر[2]. وهذا النظر جار

(1) الكلام على هذه المسألة عند الغزالي يتسع، ويطول القول في إيرادها، لكننا نكتفي من ذلك بما ورد في كتاب شرح عجائب القلب، حيث قال: «والخواطر المحركة للرغبة تنقسم إلى ما يدعو إلى الشر، أعني إلى ما يضر في العاقبة، وإلى ما يدعو إلى الخير، أعني إلى ما ينفع في الدار الآخرة. فهما خاطران مختلفان، فافتقرا إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يسمى إلهاما، والخاطر المذموم أعني الداعي إلى الشر يسمى وسواسا، ثم إنك تعلم أن هذه الخواطر حادثة، ثم إن كل حادث فلا بد له من محدث. ومهما اختلفت الحوادث دل ذلك على اختلاف الأسباب. هذا ما عرف من سنة الله تعالى في ترتيب المسببات على الأسباب. فمهما استنارت حيطان البيت بنور النار وأظلم سقفه واسود بالدخان، علمت أن سبب السواد غير سبب الاستنارة. وكذلك لأنوار القلب وظلمته سببان مختلفان: فسبب الخاطر الداعي إلى الخير يسمى ملكا، وسبب الخاطر الداعي إلى الشر يسمى شيطانا، واللطف الذي يتهيأ به القلب لقبول إلهام الخير يسمى توفيق. والذي به يتهيأ لقبول وسواس الشيطان يسمى إغواء وخذلانا؛ فإن المعاني المختلفة تفتقر إلى أسامي مختلفة، والملك عبارة عن خلق خلقه الله تعالى شأنه إفاضة الخير وإفادة العلم وكشف الحق والوعد بالخير والأمر بالمعروف. وقد خلقه سخرة لذلك، والشيطان عبارة عن خلق شأنه ضد ذلك، وهو الوعد بالشر والأمر بالفحشاء، والتخويف عند الهم بالخير بالفقر. فالوسوسة في مقابلة الإلهام، والشيطان في مقابلة الملك، والتوفيق في مقابلة الخذلان. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: 49]»، الإحياء، ج 3، ص. 36.

(2) كذا في الأصل. وصوابه: كثيف كجسم آخر.

في الجن والملك والشيطان[1] [و8 ب].

فذهبت طائفة إلى أن كل ما هو قائم بنفسه جسم، حتى وصفوا به الخالق سبحانه وتعالى عن عقولهم؛ إذ لم يعقلوا إلا جسما.

وقالت طائفة: كل قائم بنفسه جسم إلا الله تبارك وتعالى. وأحالوا أن يكون في الوجود سواه جوهر قائم بنفسه لا يتحيز.

وقال قوم: إن الملك والجن والشيطان؛ كل هؤلاء جواهر حية قائمة بأنفسها، وليست بأجسام ولا متحيزة. وإنما استعمال لفظ النزول والانتقال والمجيء والذهاب عليه كما في حق الله تعالى، بل كذلك الاختلاف بينهم أيضا في الجوهر العالم المدرك من الإنسان.

فقال قوم: هو جزء لا يتجزأ متحيز.

---

(1) قال ابن العربي وهو يفاوض الغزالي: «قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ﴾ إلى قوله: ﴿ٱلۡمَسِّۚ﴾ [البَقَرَة: 275]، هذا مثل ضربه الله تعالى للكفار الذين يسترسلون على التصرف في الأموال برأيهم، ولا يقفون عند حدود الشرع.

فقال لي (يعني الغزالي): هذا مثل ضربه الله للكفار الذين يتصرفون في وجوه الاستدلال بعقولهم دون القانون.

فقلت له: لا أمنعك من هذا التأويل، ولا أبعده في طريق الدليل، وطال القول إلى أن كانت زبدته:

إنه لا بد من إثبات الشياطين أولا وجودا، وإثبات أنهم أجسام متغذية، وأن الله تعالى ملكهم تيسير التصوير كما ملكنا تيسير الحركات، وأن الله تعالى يخلق عند كلامهم خواطر في قلوبنا، وأفعالا في أبداننا، فيقع للمرء بذلك خبط، كما يلحق عند كلام العائن في البدن، ما يلفظ به المرء، وتنهدم به الدار، ويتبدد به المال، وعن هذا عبر بقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم). وكما يتصرف الدم فينا بالسريان، كذلك تتصرف ثمرة وسوسته فينا بالجريان، فيجري الدم فينا بحكم التغذية، ويجري الحكم المثمر للوسواس علينا بحكمة الله تعالى في المعصية. ولما جهلت الفلاسفة هذا قالت: إن الصرع أخلاط تدور فيثور في البدن منها ما يثور، وهذا وإن كان جائزا غير منكر عندنا، فكذلك قد بينا أن خلقا حالهم ما وصفنا، يكون لهم فعل يترتب عليه حكم، وذلك جائز عقلا، وله مثال من إصابة العين حسا. وفيه بيان من الله ورسوله دليلا، فلا يقدر ذو لب على إنكاره .فبهت حين سمع هذا، وانقاد بحزامة الدليل في أنف الأنفة إلى القبول»، قانون التأويل، ص. 354-355.

وقال قوم: هو شيء لا يتجزأ، ولا هو داخل البدن، ولا خارجه، ولا هو متصل، ولا هو منفصل، بل لا تجوز عليه هذه الصفات.

ولست أذكر ما انكشف لي فيه؛ فإن الفتاوى المجملة لا تفيد كشفا بل تقليدا، ولست بالتقليد أولى من غيري، ولا منفعة بالتقليد في المعقولات. وأما كشفه ففيه طول، لو لم يطل لكان الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في الكف عن ذكره أولى؛ فإنه لم يذكر سر الروح(1). وهذا بحث عنه، فلا ينبغي أن يزاد عليه في الإيضاح.

وأما ما يشاهده الأنبياء والأولياء من صورة الملائكة والشياطين؛ فهي في الأكثر أمثلة، وتحاكي معانيها، وتقوم مقام المشاهدة عن المعاني، كما يرى الأنبياء في المنام ويستفاد منهم، وإنما يرى إلينا في النوم مثالهم، فأما أشخاصهم فلم تنتقل عن مواضعها. وقد ذكرت تفصيل(2) ذلك في كتاب (عجائب القلب) من (الإحياء)(3)، وكذلك القول في الجن.

---

(1) حديث (إنه صلى الله عليه وسلم لم يظهر سر الروح)؛ أخرجه البخاري من حديث ابن مسعود. وعلة ذلك يشرحها الغزالي في هذه الفقرة، حيث قال بعد كلام: «سر الروح... لا رخصة في ذكره، لاستضرار أكثر الخلق بسماعه، كسر القدر الذي منع من إفشائه. فمن عرف سر الروح فقد عرف نفسه، وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه، وإذا عرف ربه عرف أنه أمر رباني بطبعه وفطرته، وأنه في العالم الجسماني غريب، وأن هبوطه إليه لم يكن بمقتضى طبعه في ذاته بل بأمر عارض غريب من ذاته...»، كتاب ذم الغرور من الإحياء، ج 3، ص. 489-490.

(2) تفصيل: كتبت على الهامش.

(3) حيث قال: «فإن قلت: فكيف يتمثل الشيطان لبعض الناس دون البعض، وإذا رأى صورة فهل هي صورته الحقيقية، أو هو مثال يمثل له به؟ فإن كان على صورته الحقيقة فكيف يرى بصور مختلفة؟ وكيف يرى في وقت واحد في مكانين وعلى صورتين حتى يراه شخصان بصورتين مختلفتين؟

فاعلم أن الملك والشيطان لهما صورتان هي حقيقة صورتهما، ولا تدرك حقيقة صورتهما بالمشاهدة إلا بأنوار النبوة، فما رأى النبي صلى الله عليه وسلم جبرائيل عليه السلام في صورته إلا مرتين، وذلك لأنه سأله أن يريه نفسه على صورته فواعده بالبقيع وظهر له بحراء فسد الأفق من المشرق إلى المغرب، ورآه مرة أخرى على صورته ليلة المعراج عند سدرة المنتهى، وإنما كان يراه في صورة الآدمي غالبا، فكان يراه في صورة دحية الكلبي، وكان رجلا حسن الوجه. والأكثر أنه يكاشف أهل المكاشفة من أرباب القلوب =

ولذلك يرى بصور مختلفة؛ إذ المثولات لا تحصر وجوهها، كما أن كل ما يراه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يراه على صورة واحدة. إلا أن هذه المثولات تكون للأنبياء والأولياء في اليقظة، وتكون لغيرهم في النوم فقط.

= بمثال صورة فيتمثل الشيطان له في اليقظة، فيراه بعينه ويسمع كلامه بأذنه، فيقوم ذلك مقام حقيقة صورته كما ينكشف في المنام لأكثر الصالحين. وإنما المكاشف في اليقظة هو الذي انتهى إلى رتبة لا يمنعه من اشتغال الحواس بالدنيا عن المكاشفة التي تكون في المنام، فيرى في اليقظة ما يراه غيره في المنام. كما روي عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أن رجلا سأل ربه أن يريه موضع الشيطان من قلب ابن آدم، فرأى في النوم جسد رجل شبه البلور يرى داخله من خارجه، ورأى الشيطان في صورة ضفدع قاعد على منكبه الأيسر، بين منكبه وأذنه، له خرطوم طويل دقيق قد أدخله من منكبه الأيسر على قلبه يوسوس إليه، فإذا ذكر الله خنس. ومثل هذا يشاهد بعينه في اليقظة، فقد رآه بعض المكاشفين في صورة كلب جاثم على جيفة يدعو الناس إليها، وكانت الجيفة مثال الدنيا. وهذا يجري مجراه مشاهدة صورته الحقيقة؛ فإن القلب لا بد وأن تظهر فيه حقيقة من الوجه الذي يقابل عالم الملكوت، وعند ذلك يشرق أثره على وجه الذي يقابل عالم الملك والشهادة لأن أحدهما متصل بالآخر.
وقد بينا أن القلب له وجهان: وجه إلى عالم الغيب، وهو مدخل الإلهام والوحي، ووجه إلى عالم الشهادة. فالذي يظهر منه في الوجه الذي يلي جانب عالم الشهادة لا يكون إلا صورة متخيلة؛ لأن عالم الشهادة كله متخيلات، إلا أن الخيال تارة يحصل من النظر إلى ظاهر عالم الشهادة بالحس، فيجوز أن لا تكون الصورة على وفق المعنى، حتى يرى شخصا جميل الصورة وهو خبيث الباطن قبيح السر؛ لأن عالم الشهادة عالم كثير التلبيس. أما الصورة التي تحصل في الخيال من إشراق عالم الملكوت على باطن سر القلوب، فلا تكون إلا محاكية للصفة وموافقة لها، لأن الشيطان في صورة كلب وضفدع للصفة وموافقة لها، فلا جرم لا يرى المعنى القبيح إلا بصورة قبيحة، فيرى الشيطان في صورة كلب وضفدع وخنزير وغيرها، ويرى الملك في صورة جميلة فتكون تلك الصورة عنوان المعاني ومحاكية لها بالصدق، ولذلك يدل القرد والخنزير في النوم على إنسان خبيث، وتدل الشاة على إنسان سليم الصدر. وهكذا جميع أبواب الرؤيا والتعبير. وهذه أسرار عجيبة وهي من أسرار عجائب القلب، لا يليق ذكرها بعلم المعاملة. وإنما المقصود أن تصدق بأن الشيطان ينكشف لأرباب القلوب، وكذلك الملك، تارة بطريق التمثيل والمحاكاة، كما يكون ذلك في النوم، وتارة بطريق الحقيقة. والأكثر هو التمثيل بصورة محاكية للمعنى -هو مثال المعنى لا عين المعنى- إلا أنه يشاهد بالعين مشاهدة محققة وينفرد بمشاهدة المكاشف دون من حوله كالنائم»، كتاب شرح عجائب القلب من الإحياء، ج 3، ص. 52-54.

وفي الصحيح أن رسول الله صلى عليه وسلم لم ير جبريل على صورته إلا مرتين، مع كثرة رؤيته له في كل حين[1].

وأما الكلام[2] المسموع من المصروع[3]فهو[4] كلامه. وقول القائل: تكلم الجن بلسانه كلام غير معقول.

نعم؛ الجن سبب وقوع[5] خواطر وخيالات[6] في قلبه تنبعث بسببه داعية[7] الكلام والحركة. وكلامه مثل كلام النائم؛ هو المتكلم لا غيره.

وأما إخبار المصروع بالغيب؛ فسببه أن ما كان، وما يكون، مسطر[8] ثابت في شيء خلقه الله تعالى[9]، تارة يسمى لوحا[10]، وتارة يسمى إماما، وتارة كتابا، كما[11] قال تعالى: ﴿فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: 59]، و﴿فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ﴾ [يس: 12]. وثبوت الأشياء فيه كثبوت القرآن في دماغ الحافظ له[12]؛ فليس[13] مثل الرقوم المكتوبة المرئية في جسم متناهي[14]؛ لأن[15] غير المتناهي لا يمكن أن يكتب في المتناهي هذه الكتبة[16] الظاهرة.

والقلب مثل مرآة، واللوح مثل مرآة، ولكن[17] بينهما حجاب، فإذا ارتفع[18] تراءى في القلب الصور التي في اللوح. والحجاب هو الشغل، والقلب بالدنيا مشغول، وأكثر أشغاله التذكير[19] في ما تورده الحواس[20] في

---

(1) تقدم في الجواب عن السؤال الأول.

(2) في م: إنما الكلام.

(3) في الأصل: المسروع.

(4) في م: هو.

(5) في م: لوقوع.

(6) في م: ومقالات.

(7) في م: دافعة.

(8) في م: مسطورا.

(9) في م: الله عز وجل.

(10) في قوله تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ۝٢٢﴾ [البروج: 21-22].

(11) كما: ناقصة في م.

(12) له: ناقصة في م.

(13) في م: وليس.

(14) في م: متناه.

(15) في م: لكن.

(16) في م: هذه الكتب.

(17) ولكن: ناقصة في م.

(18) في م: فإذا ارتفع الحجاب.

(19) في م: وأكثر اشتغاله التفكر.

(20) في م: فيما يورده الحسن عليه.

شغل دائم[1]. فإذا ركدت الحواس بالنوم والصرع[2]، ولم يكن من فساد الأخلاط[3] شاغل آخر في الباطن؛ ربما تراءى في القلب بعض تلك الصور المكتوبة في اللوح. وتحقيق هذا يطول، وقد أشرنا[4] إلى ملامح [و9 أ] منه في كتاب (عجائب القلب)[5].

---

(1) كذا في الأصل. والعبارة غير تامة. وفي م: فإنه من الحواس في شغل دائم.

(2) في م: أو الصرع. (3) في م: الاختلاط.

(4) في م: أشرت.

(5) من ذلك قوله: «القلب قد يتصور أن يحصل فيه حقيقة العلم وصورته، تارة من الحواس وتارة من اللوح المحفوظ. كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر إليها وتارة من النظر إلى الماء الذي يقابل الشمس ويحكي صورتها. فمهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه، فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض. ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات، كان ذلك حجابا له عن مطالعة اللوح المحفوظ، كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار منع ذلك من التفجر في الأرض، وكما أن من نظر إلى الماء الذي يحكي صورة الشمس لا يكون ناظرا إلى نفس الشمس؛ فإذن للقلب بابان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة. وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة. وعالم الشهادة والملك أيضا يحاكي عالم الملكوت نوعا من المحاكاة. فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك. وأما انفتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فتعلمه علما يقينا بالتأمل في عجائب الرؤيا واطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل، أو كان في الماضي، من غير اقتباس من جهة الحواس. وإنما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى»، كتاب شرح عجائب القلب من الإحياء، ج 3، ص. 28.

وقال في موضع آخر من الإحياء: «القلب مثاله مثال مرآة تتراءى فيها الصور وحقائق الأمور، وأن كل ما قدره الله تعالى من ابتداء خلق العالم إلى آخره مسطور ومثبت في خلق خلقه الله تعالى يعبر عنه تارة باللوح، وتارة بالكتاب المبين، وتارة بإمام مبين، كما ورد في القرآن. فجميع ما جرى في العالم وما سيجري مكتوب فيه ومنقوش عليه نقشا لا يشاهد بهذه العين. ولا تظنن أن ذلك اللوح من خشب أو حديد أو عظم، وأن الكتاب من كاغد أو رق، بل ينبغي أن تفهم قطعا أن لوح الله لا يشبه لوح الخلق، وكتاب الله لا يشبه كتاب الخلق، كما أن ذاته وصفاته لا تشبه ذات الخلق وصفاتهم. بل إن كنت تطلب له مثالا يقربه إلى فهمك؛ فاعلم أن ثبوت المقادير في اللوح المحفوظ يضاهي ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه، فإنه مسطور فيه حتى كأنه حين يقرؤه ينظر إليه، ولو فتشت دماغه جزءا لم تشاهد من ذلك الخط حرفا. وإن كان ليس هناك خط يشاهد ولا حرف ينظر. =

وكذلك يظهر عند سكرات الموت، حتى ينكشف للإنسان موضعه من الجنة؛ فتكون بشرى، أو من النار والعياذ بالله؛ فتكون نذيرا[1]؛ إلا أن[2] للحواس تذكرة[3] في مقدمات الموت قبل زهق الروح.

وأما حديث غذاء الشيطان من العظم وحصاصه[4]، وحديث الحوض والبرزخ؛ فما عندي في تفصيل المراد[5] تحقيق، بل بعض ذلك مما أوصي[6] بالكف فيه عن التأويل، وبعضه يدركه النقل[7] المحض، وبضاعتي في الحديث مزجاة[8].

= فمن هذا النمط ينبغي أن تفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله تعالى وقضاه. واللوح في المثال كمرآة ظهر فيها الصور، فلو وضع في مقابلة المرآة مرآة أخرى لكانت صور تلك المرآة تتراءى في هذه إلا أن يكون بينهما حجاب، فالقلب مرآة تقبل رسوم العلم، واللوح مرآة رسوم العلم كلها موجودة فيها، واشتغال القلب بشهواته ومقتضى حواسه حجاب مرسل بينه وبين مطالعة اللوح الذي هو من عالم ملكوت؛ فإن هبت ريح حركت هذا الحجاب ورفعته تلألأ في مرآة القلب شيء من عالم الملكوت كالبرق الخاطف، وقد يثبت ويدوم، وقد لا يدوم وهو الغالب. وما دام متيقظا فهو مشغول، بما توره الحواس عليه من عالم الملك والشهادة، وهو حجاب عن عالم الملكوت. ومعنى النوم أن ترك الحواس عليه فلا توره على القلب. فإذا تخلص منه ومن الخيال وكان صافيا في جوهره ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ. فوقع في قلبه شيء مما في اللوح كما تقع الصورة من المرآة في مرآة أخرى، إذا ارتفع الحجاب بينهما. إلا أن النوم مانع سائر الحواس عن العمل، وليس مانعا للخيال عن عمله وعن تحركه، فما يقع في القلب يبتدره الخيال فيحاكيه بمثال يقاربه، وتكون المتخيلات أثبت في الحفظ من غيرها فيبقى الخيال في الحفظ. فإذا انتبه لم يتذكر إلا الخيال، فيحتاج المعبر أن ينظر إلى هذا الخيال حكاية أي معنى من المعاني فيرجع إلى المعاني...»، كتاب ذكر الموت وما بعده من الإحياء، ج 5، ص. 112- 113.

(1) في م: فتكون أخرى.

(2) كذا في الأصل. ولعله: لأن.

(3) في م: لأن الحواس تركد.

(4) في م: من العظام ومصاصه.

(5) في م: فما عندي من تحصيل المراد بهما.

(6) في م: بل بعض ذلك أوصى عليه الصلاة والسلام.

(7) في الأصل: العقل.(وهو خطأ). وفي م: يدرك بالنقل.

(8) نصح ابن العربي الغزالي بالإمساك عن الحديث، ولم يعذره في قوله: «بضاعتي في الحديث مزجاة». كما يشير إلى ذلك كلامه في العواصم، حيث قال: «وهذا الحديث،(يعني حديث: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)! ليس له أصل في الدين، ولا يدخل في منزلة من منازل السقيم، فكيف الصحيح من المسلمين، ولكنه جزء من خطبة عظم بها الخطب، وصار بها الناس ألبا على ألب، وقد كنت فاوضته في أمثالها، وأشرت =

فموضع الحوض لا يعرف إلا بالنقل المجرد[1]، فلنرجع فيه إلى الأحاديث[2]. والبرزخ يمكن أن يراد به المحبس[3] إلى أن يتبين الأمر، وأن يكون المراد به مرتبة بين الجنة والنار لمن ليس له حسنة ولا سيئة؛ كالمجنون والذي لم تبلغه الدعوة. والحكم بأن المراد أحدهما[4] تخمين، إلا أنْ يدل عليه النقل، والسلام[5].

[السؤال العاشر]

لكريم عوائده الفضل في المراجعة بسني فوائده عن سؤالين:

أحدهما: الحديث المذكور؛ وهو من المأثور في الصحيح، قول الصحابي رضي الله عنه: **(إني لأجد[6] ريح الجنة من قبل أحد)**[7].

أكُشِفَ له الغطاء فراح ريحها حقيقة؟ فقد جاء في صحيح الحديث:

= بلمحة من الإمساك عن الحديث إلا ما صح على قدر منزلتي منه، ويقول لي: بضاعتي في الحديث مزجاة، ولقد أخذ معي في الحديث أبو بكر الفهري عند انكفائي من العراق، فأعلمته بذلك من قوله، فلم يعذره، كما لم أعذره...»، ص. 13.

(1) في م: إلا بمجرد النقل.

(2) قال الغزالي في الإحياء: «حوض محمد صلى الله عليه وسلم يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط. من شرب منه لم يظمأ بعدها أبدا، عرضه مسيرة شهر، ماؤه أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل، حوله أباريق عددها بعدد نجوم السماء، فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر»، ج 1، ص 129-130.

(3) في م: الحبس. (4) في م: أحدهما دون الآخر.

(5) في م: والله سبحانه وتعالى أعلم بذلك كله.

(6) في الأصل: لا أجد.(وهو خطأ).

(7) روى أحمد في مسنده، في باقي مسند المكثرين،(عن أنس أن أنس بن النضر تغيب عن قتال بدر فقال: تغيبت عن أول مشهد شهده النبي صلى الله عليه وسلم، لئن رأيت قتالا ليرين الله ما أصنع. فلما كان يوم أحد انهزم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، أقبل أنس فرأى سعد بن معاذ منهزما فقال: يا أبا عمرو أين أين؟ قم فوالذي نفسي بيده إني لأجد ريح الجنة دون أحد... الحديث). وأخرجه الترمذي، في كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة الأحزاب، عن أنس، بلفظ: (واها لريح الجنة أجدها دون أحد...، الحديث).

(إن القتات لا يجد ريح الجنة[1]إن ريحها ليوجد على مسيرة أربعين عاما[2]. أو على طريق الاتساع والاستعارة المشهورتين في كلام العرب؟.

وفي الحديث يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(الجنة تحت ظلال السيوف**[3]**وفي أعقاب الأمهات)**[4]**، إشارة إلى أن السيوف تؤدي إلى التنعم في ظلالها، وأن بر الأمهات كذلك. فأراد القائل: إن الموت في أُحد إذا مات فيه شهيد يجد ريح الجنة.**

وكذلك قول يعقوب عليه السلام؛ إذ خاطبه يوسف عليه السلام[5]،

---

(1) أخرجه البخاري، في كتاب الأدب، باب ما يكره من النميمة، (عن همام قال: كنا مع حذيفة فقيل له: إن رجلا يرفع الحديث إلى عثمان، فقال له حذيفة: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لا يدخل الجنة قتات). وأخرجه مسلم، في كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم النميمة.

(2) أخرجه البخاري، في كتاب الديات، باب إثم من قتل ذميا بغير جرم، (عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما).

(3) أخرجه البخاري، في كتاب الجهاد والسير، باب الجنة تحت بارقة السيوف، (عن سالم أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله وكان كاتبه قال: كتب إليه عبدالله بن أبي أوفى رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف). وأخرجه مسلم، في كتاب الإمارة، باب ثبوت الجنة للشهيد، عن أبي عمران الجوني بلفظ: (إن أبواب الجنة تحت ظلال السيوف... الحديث). وأخرجه الترمذي في سننه، في كتاب فضائل الجهاد عن رسول الله، باب ما ذكر أن أبواب الجنة تحت ظلال السيوف، عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري، وقال: هذا حديث حسن غريب.

(4) أخرج ابن ماجة في سننه، في كتاب الجهاد، باب الرجل يغزو وله أبوان، (عن معاوية بن جاهمة السلمي قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله إني كنت أردت الجهاد معك أبتغي بذلك وجه الله والدار الآخرة، قال ويحك، أحية أمك؟ قلت: نعم، قال: ارجع فبرها. ثم أتيته من الجانب الآخر فقلت: يا رسول الله: إني كنت أردت الجهاد معك أبتغي بذلك وجه الله والدار الآخرة، قال: ويحك، أحية أمك؟ قلت: نعم يا رسول الله، قال فارجع إليها فبرها. ثم أتيته من أمامه فقلت: يا رسول الله إني كنت أردت الجهاد معك أبتغي بذلك وجه الله والدار الآخرة، قال: ويحك، أحية أمك؟ قلت: نعم يا رسول الله، قال: ويحك الزم رجلها فثم الجنة).

(5) في الأصل: ع م.

ويوسفُ بمصر وهو بالأردن؛ فقال لمن كان بحضرته من حفدته وسائر بنيه: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ﴾ [يوسف: 94]، والكتاب لم يصل بعد.

وهل كان بوحي؛ فعبّر عن ارتياحه[1] بالخبر الذي ألقي إليه من البشرى بالكتاب؟ أم كشف له الغطاء حتى أبصر بالبصيرة الكتاب، وأدلى[2] له منه ريح[3] وصفه، فيكون مثل ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ إذ أخبر قريشا بما رأى في ليلة الإسراء من العجائب في الأرض والسماء، فكذبت بذلك قريش، فكشف له الغطاء عن بيت المقدس، فجعل يخبرهم بما يعرفون، وقد علموا أنه لم يدخله قبل. وأخبرهم عن عير أبي سفيان الوارد منها، وصفة الجمل الذي تقدم ذلك العير.

والسؤال الثاني: قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخطبة إثر كسوف الشمس يوم مات ابنه إبراهيم، فقال في أثنائها: **(عرضت علي الجنة والنار في عرض هذا الحائط؛ يريد حائط مسجده، فلم أر كاليوم منظرا في الخير والبشر[4]؛ أو كما قال. فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه: رأيناك كأنك تناولت شيئا. فقال: تناولت من الجنة عنقودا، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا)**[5].

هل مثل [و9 ب] في تأويله أن دوامه كان يكون بركة من معجزاته؛ كالبركة

---

(1) في الأصل: ارتاحه.
(2) وأدلى: غير واضحة في الأصل. (3) ريح: كتبت على الهامش.
(4) كذا في الأصل. وصوابه: الشر.
(5) أخرجه البخاري، في كتاب الجمعة، باب صلاة الكسوف جماعة، (عن عبد الله بن عباس قال: انخسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام قياما طويلا نحوا من قراءة سورة البقرة، ثم ركع ركوعا طويلا، ثم رفع فقام قياما طويلا، وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول، ثم سجد ثم قام قياما طويلا وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول، ثم رفع فقام قياما طويلا وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول، ثم سجد ثم انصرف، وقد تجلت الشمس. فقال صلى الله عليه وسلم: إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فاذكروا الله. قالوا يا رسول الله: رأيناك تناولت شيئا في مقامك، ثم رأيناك كعكعت، قال صلى الله عليه وسلم: إني رأيت الجنة فتناولت عنقودا، ولو أصبته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، وأريت النار فلم أر منظرا كاليوم قط أفظع، ورأيت أكثر أهلها النساء، قالوا بم يا =

في ثريد أم سليم[1]، وفي طعام جابر يوم الخندق[2]من العناق والأقراص، وأكل منه جميع من كان يعمل في الخندق، أو كان يستمر نماؤه في الدنيا بحسب ما كان عليه في الجنة من أن ينجبر منه أمثال ما يؤكل أبدا؟

وهل يظهر منه أن منعه من أخذه لما سبق من امتناع الخلود في الدنيا، وذلك طعام أهل الخلود؟

وهل الظاهر أن الطعام لا يفنى ولا يفنى آكله، والداء والفناء في الدنيا هو من الطعام والشراب؟ أم الخلود سابق في جوهر الخلق، والطعام للذة، لا لغذاء ذلك الجوهر، كسائر ما توجد منه اللذة في الدنيا وليس بغذاء؟

= رسول الله: قال بكفرهن، قيل يكفرن بالله: قال يكفرن العشير، ويكفرن الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهن الدهر كله، ثم رأت منك شيئا قالت: ما رأيت منك خيرا قط). وأخرجه مسلم، في كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف، عن ابن عباس، بلفظ: (... إني رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيت النار فلم أر كاليوم منظرا قط... ، الحديث).

(1) أخرجه مسلم، في كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه إلى دار من يثق برضاه بذلك وبتحققه، (عن إسحق بن عبد الله بن أبي طلحة أنه سمع أنس بن مالك يقولا: قال أبو طلحة لأم سليم: قد سمعت صوت رسول الله صلى الله عليه وسلم ضعيفا أعرف فيه الجوع، فهل عندك من شيء؟...) إلى قوله(فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هلمي ما عندك يا أم سليم، فأتت بذلك الخبز، فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ففت وعصرت عليه أم سليم عكة لها فأدمته، ثم قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شاء الله أن يقول، ثم قال: ائذن لعشرة، فأذن لهم، فأكلوا حتى شبعوا، ثم خرجوا ثم قال: ائذن لعشرة، فأذن لهم فأكلوا حتى شبعوا، ثم خرجوا ثم قال: ائذن لعشرة، حتى أكل القوم كلهم وشبعوا والقوم سبعون رجلا أو ثمانون).

(2) أخرجه مسلم، في كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه إلى دار من يثق برضاه بذلك وبتحققه، من حديث جابر بن عبد الله: (لما حفر الخندق رأيت برسول الله صلى الله عليه وسلم خمصا، فانكفأت إلى امرأتي فقلت لها: هل عندك شيء؟ فإني رأيت برسول الله صلى الله عليه وسلم خمصا شديدا...)، إلى قوله(فجئت وجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم الناس، حتى جئت امرأتي فقالت: بك وبك، فقلت: قد فعلت الذي قلت لي فأخرجت له عجيننا فبصق فيها وبارك ثم عمد إلى برمتنا فبصق فيها وبارك ثم قال: ادعي خابزة فلتخبز معك واقدحي من برمتكم ولا تنزلوها وهم ألف، فأقسم بالله لأكلوا حتى تركوه وانحرفوا، وإن برمتنا لتغط كما هي، وإن عجيننا أو كما قال الضحاك لتخبز كما هو).

وقوله عليه السلام في الاعتذار عن الوصال: **(إني أبيت ولي من ربي طاعم يطعمني وساق يسقيني)**[1]**. ويأتي الحديث بألفاظ كثيرة؛ (إني أبيت أطعم وأسقى)**[2]**. ومعنى السؤال في اللفظ الأول: هل هو إشارة إلى البركة فيما كان يأخذ من قليل الغذاء؟ أم كان له طاعم وساق إشارة إلى غذاء نفسه بالوحي المتعاهد؟ أم إلى أن يأتيه الملك من طعام الدنيا بما يتغذى منه، على معهود التغذي بطعام الجنة، لا يتخيل استعماله في الدنيا؛ كالرزق الآتي مريم الصديقة وغيرها من الأنبياء والأولياء.**

ينعم الشيخ الإمام الأوحد بالشفاء في هذه الأسئلة، لا زال سراجا للدين، ومنهاجا لسبيل اليقين، بحول الله وعونه[3].

---

(1) أخرجه البخاري، في كتاب الصوم، باب الوصال ومن قال ليس في الليل صوم،(عن أبي سعيد رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لا تواصلوا، فأيكم إذا أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر، قالوا: فإنك تواصل يا رسول الله، قال: إني لست كهيئتكم إني أبيت لي مطعم يطعمني وساق يسقين). وله في كتاب الحدود، باب كم التعزير والأدب، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: (إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني... الحديث). وأخرجه مسلم، في كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم،(أن أبا هريرة رضي الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال، فقال رجل من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأيكم مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني... الحديث).

(2) أخرجه البخاري، في كتاب الصوم، باب الوصال ومن قال ليس في الليل صوم،(عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تواصلوا، قالوا: إنك تواصل، قال: لست كأحد منكم، إني أطعم وأسقى، أو إني أبيت أطعم وأسقى). وأخرجه مسلم، في كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم، عن ابن عمر رضي الله عنهما، بلفظ: (إني لست مثلكم إني أطعم وأسقى).

(3) جاءت هذه الأسئلة في المعيار مختصرة: «وسئل عن الحديث المذكور وهو المأثور في الصحيح قول الصحابي رضي الله عنه: (إني لأجد ريح الجنة من قبل أحد)، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ظهرت لي الجنة في عرض الحائط)، وأخباره صلى الله عليه وسلم عن عير أبي سفيان وصفة جمله، قوله صلى الله عليه وسلم في العنقود المأخود من الجنة: (لو أخدته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا)، وقوله صلى الله عليه وسلم: (إني أبيت يطعمني ربي ويسقين) (، ج 11، ص 24.

الجواب[1]:

الحديث الأول: وهو قوله[2](إني لأجد ريح الجنة من قبل أحد)؛ الظاهر[3] أنه على منهج الاستعارة، كقوله: **(الجنة تحت ظلال السيوف)**. فإن أسباب الأمور إذا ظهرت عبر عنها باستنشاق الروائح؛ لأن الروائح[4] من المبادئ السابقة في الأمور المتقدمة عليها، الدالة على حضورها وقربها. وكذا[5] الأسباب مقدمات على المسببات؛ لأن الرائحة أثر الشيء وسببه، والمسبب والسبب[6] يشتركان في أن كل واحد يدل على صاحبه؛ إذ تدل النار على الدخان، كما يدل الدخان على النار، وإنما يختلفان في أمر آخر. فلذلك يجوز أن يستعار أحد اللفظين للآخر في المعنى الذي شاركه[7].

وهو المراد أيضا في حديث[8] يعقوب عليه السلام[9]؛ فإنه تنسم مبادئ أسباب مبادئ[10] الوصال، فتفرس حقيقة الوصال فقال: **(إني لأجد ريح يوسف)**.

ويحتمل أن يكون تنسمه بفراسة، ويحتمل أن يكون بمنام، ويحتمل أن يكون بإلهام، ويحتمل أن يكون بوحي صريح. وهو بالفراسة والرؤى[11] أشبه؛ لأن الظان هو[12] الذي يقول: إني لأجد كذا[13]. فاللفظ مستقيم[14] يكاد يشعر بتردد ما.

(1) في م: فأجاب.
(2) في م: وهو قول الصحابي رضي الله عنه.
(3) في م: فالظاهر.
(4) لأن الروائح: كتبت على الهامش. وفي م: لأن الرائحة.
(5) في م: وكذلك.
(6) في م: والأثر والسبب.
(7) في م: يشاركه.
(8) في حديث: كتبت على الهامش. وفي المتن: الحديث.
(9) في الأصل: ع م.
(10) مبادئ: ناقصة في م.
(11) في م: والرؤيا.
(12) هو: ناقصة في م.
(13) في م: إني لأجد ريح كذا.
(14) مستقيم: ناقصة في م.

وأبعد الاحتمالات أن يكون المراد به إدراك الرائحة بحاسة الشم. ولست أقول: إن ذلك محال[1]، ولكنه خرق للعوايد[2]. وليس اللفظ[3] صريحا فيه، بل استعماله في تنسم دلائل الأمور وتباشره[4] شائع[5]، فهو على الظن أغلب.

غير أن حمله على[6] خرق العادة في حق يعقوب[7] أقرب من حمل ذلك في حق الصحابي؛ إذ انخراق العوايد على الأنبياء[8] عليهم السلام[9] أكثر وقوعا، وإن كان لا يستحيل ذلك أيضا للأولياء بطريق الكرامة، ولكن هذه تصرفات في درجات الظنون وأقربها[10] وأغلبها على [و10 أ] القلب، مع الحكم بأن شيئا من هذه الأقسام ليس يعلم استحالته ببرهان قاطع، [ولا يعلم أيضا وجوبه ببرهان قاطع][11]، بل الاحتمال[12] سائغ للجميع. وإنما الأغلب عندي ما ذكرته.

وأما إخباره عليه السلام[13] عن عير أبي سفيان ووصفه الجمل[14]؛ لم[15] يكن على صفة[16] تشعر بالتردد؛ كقوله: **(إني لأجد ريح يوسف)**، بل هو إخبار جزم؛ فلا يكون إلا عن بصيرة وتحقيق. ولكن للتحقيق أيضا مدارك في حق الأنبياء

---

(1) في م: محالا.
(2) في م: ولا مظنة خرق العوائد.
(3) في م: كان اللفظ ليس.
(4) كذا في الأصل. ولعله: تباشرها.
(5) في م: سائغ.
(6) حمله على: ناقصة في م.
(7) في م: في حق يعقوب عليه السلام.
(8) في م: للأنبياء.
(9) عليهم السلام: ناقصة في م.
(10) في م: وهي أقربها.
(11) ما بين القوسين ناقص في أجوبة الغزالي.
(12) في م: بل الاحتمال فيه.
(13) في م: وأما إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم.
(14) في م: وصفة جمله.
(15) في م: فلم.
(16) في م: صيغة.

عليهم السلام من الرؤيا الصحيحة التي[1] ألفوا جنسها[2]، وعلموا بالعادة أنها ليست أضغاث أحلام، ومن الإلهام والنفث في الروع من صريح الوحي، ومن كشف الغطاء للمشاهدة[3] بالعين، رأى عيسى[4] بالوحي سماعه من جبريل[5] وصفة العير والجمل[6]، وهو مباين لرفع الحجاب والمشاهدة بالعين، وكل ذلك في حيز الإمكان. ولا يعرف تعيين واحد من[7] الأقسام إلا من لفظ الرسول[8]، وليس في لفظه ما يدل على تعيين[9] أحد الأقسام.

وأما **الحديث الثاني**: وهي العنقود المتناول[10] من الجنة وبقاؤه ما بقيت الدنيا لو أخذه؛ وليس[11] ينبغي أن يمثل ذلك بالبركة في طعام[12] أم سليم، ولا أنه[13] ينمو كما تنمو[14] الفواكه[15] فينجبر منها[16] ما[17] يفوت[18]، فكل ذلك مقايسة لطعام الجنة بطعام الدنيا، ولا مقايسة[19] بين فواكه الجنة

---

(1) التي: ناقصة في م.
(2) في م: ألفوا حسنها.
(3) في م: بالمشاهدة.
(4) كذا في الأصل. وهو تحريف. وفي م: وأعني.
(5) في م: جبريل عليه السلام.
(6) في م: وصفة العير والجمل كانت.
(7) في م: ولا يعرف معين وأحد من هذه.
(8) في م: الرسول صلى الله عليه وسلم.
(9) في م: معين.
(10) في م: المأخوذ.
(11) في م: فليس.
(12) في م: كطعام.
(13) في م: بأنه.
(14) في م: ينمو.
(15) الفواكه: ناقصة في م.
(16) في م: ويجتنى منه.
(17) ما: كتبت على الهامش.
(18) في م: يقوت.
(19) في م: ولا مناسبة.

وفواكه الدنيا في هذا المعنى[1].

فينبغي أن يفهم[2] أن فواكه الجنة غير مقطوعة ولا ممنوعة، وأن قطوفها دانية. وليس المعنى بقطفها[3] أنها تقطع بعينها وتنتقل إلى المعدة[4]، بل تلك الفواكه تبقى ولا تنقص ولا تتعرض بذواتها[5]، وإنما ذواتها أسباب حدوث[6] أمثالها في ذات الإنسان. فيكون غذاء الأرواح في الجنة بما يحدث فيها من أمثال تلك الفواكه[7].

---

(1) في م: المعاني.

(2) في م: بل ينبغي أن يعلم.

(3) في م: بقطعها.

(4) في م: وتوصل إلى المعدة بالنقلة.

(5) في م: ولا يتعرض لذواتها.

(6) في م: لحدوث.

(7) كتب على الهامش بخط رديء مخالف لخط المتن ما عبارته: «قوله في هذه الأوراق من كون أهل الجنة لا يأكلون فواكه الجنة... مخالف لنصوص القرآن وتفسير المفسرين... علماء أهل الحق أن النصوص على ظواهرها والعدول عنها كفر». وفي الفقرة بياض في موضعين بمقدار كلمة. وقد بينا في المقدمات أن ابن العربي فاوض شيخه في هذا الحديث، وذكرنا جواب الغزالي، لكن لم نذكر رد ابن العربي عليه، فنذكره هنا، ونعيد ما نقلناه من جواب الغزالي، وهو: «جرى بيني وبين بعض الأشياخ كلام في قول النبي صلى الله عليه وسلم، في حديث الكسوف حين قال في عنقود العنب: (فلو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا). فأشار إلى أن ثمار الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة، وأن معنى أكلها: أن يخلق للعبد في نفسه مثلها، لا تنتقل من الغصن إلى البطن، كما ينتقل مثال العلم من النفس إلى النفس بوساطة التعبير، وهذا تقصير عظيم، فإنه تمثيل أجساد بأعراض.
واعجبوا لهذا الكلام، فإنه قلب للتأويل، وقد قام الدليل على أن ما في الجنة أجساد مخلوقة، بيد أنها معصومة عن الاستحالة والتعفن بدوام البقاء، وقد كان يجوز أن يكون طعام الدنيا كدلك، إلا أن العادة جرت باستحالته، ولهذا خلق وتلك خلقت للسلامة عن الآفات، ولذلك صارت دار السلام. فإذا قطعت ثمار دار الدنيا أخلقت بعد حول، وإذا قطعت ثمار الجنة أخلفت في الحال، وبهذا كانوا يأكلون منه ما بقيت الدنيا، فلا مفارقة بين الطعامين إلا في وجوب الدوام، وعدم الاستحالة، وهذا أولى من قلبها من صفات الأجسام إلى حكم المعاني، فقلب الحقائق لا معنى له، وهو رأي فلسفي مبناه على أن الدار الآخرة لا حقائق لها، وإنما هي أمثال، وقد بينا فساد ذلك في كتب الأصول»، قانون التأويل، ص. 355-357. ورد عليه في العواصم أيضا، ص. 93. =

ولا تفهم هذه الأمثال[1]، فليمثل هذا بالمعرفة[2]؛ فإنها غذاء للقلب[3]. ومعلوم أن وجودها في قلب المعلم سبب لوجودها في قلب المتعلم، وليس سببا لنقصانها وانتقالها[4]، بل يحدث ذلك من[5] تلك المعرفة من المعارف[6]

= وتكلم ابن العربي على الحديث في العواصم من القواصم، حيث جاء بكلام يخالف ما ذهب إليه الغزالي، فإنه قال: «قوله في حديث الكسوف: (رأيت الجنة والنار في عرض هذا الحائط، ودنت، فأردت أن أتناول منها عنقودا). فقد علمنا أن عرض الحائط لا يتسع لأقل حائط بالمدينة، فكيف الجنة؟ وإنما أراد أنه رآها في جهة القبلة، وهذا مما لا يؤمن به القدرية أبدا، لأن الرؤية عندهم إنما هي اتصال الأشعة من نور البصر إلى المرئي على خطوط مستقيمة أو معوجة بحسب اختلاف المناظر، وهي بواطل قد بيناها في غير موضع من كتبنا. وإنما الرؤية إدراك يخلقه الله تعالى، يجوز عندنا أن يجعله في الرأس والرجل والخد والظفر، وإن كان أجرى العادة أن يكون في المقلة. فالمعنى في الحديث أن الله خلق لرسوله الإدراك، وهو في عرض الحائط، وخطر بباله أن يتناول منها عنقودا، فلو حاول ذلك لأخذه، كما قال؛ لأنه قد كان ألقى في نفسه أو سمعه، أنه إن شاء أن يتناول تمكن، وليس من شرط التمكن اللمس، بل بمد يده وإرادته يأتي ذلك إلى يده من مكان بعيد بل بإرادته وحدها. وهذا كله وإن كان خلاف العادة، فإنه مقتضى القدرة، ولما بعد ذلك عند القدرية، قالوا: صقلت له صفحة الحائط فتمثلت له الجنة والنار، في ذلك الجسم الصقيل. فيا عجبا لهم هذا خلاف العادة، مما تقتضيه القدرة، وليست القدرة في صحة ما يتعلق بها من الجائزات موقوفة على ما قالوه من الصقل خاصة، بل هي جائزة في الصقل والنقل، وإذا جاز في صقل الحائط فلا يرى فيه الجنة ممن قابله إلا محمد، جاز أن يخلق له الإدراك وحده بها. ويحتمل أن يكون قوله: (رأيت الجنة والنار في عرض الحائط(، أي مستقرب يوازي في القرب عرض الحائط بما اطلع عليه منها، وألقى إليه من التمكن بها، وإذا أمكن المرء من البعيد صار قريبا، كما أنه إذا لم يمكن، كان أبعد من السماء، وإن كان مصاقبا له، وهذا لا يخفى على ناظر منصف، يعضده ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لما أسري به، وقال لقريش: (كنت البارحة في بيت المقدس) فقالوا له: صفه لنا، قال: (فكربت كربة لم يصبني قط مثلها، فأراني الله إياه عند دار أبي جهم، فطفقت أنظر إلى بابه، وأخبرهم عنه)؛ فإن كان نقل رؤية، فقدره وآية، وإن كان خلق له الإدارك حتى صار في التبيين له، كأنه قريب منه، كقرب دار أبي جهم فآية، والكل جائز، وربنا عليه قادر»، ص. 241-242.

(1) في م: ولا يفهم هذا إلا بمثال.
(2) في م: فلنمثل هذا في المعرفة.
(3) في م: القلب.
(4) في م: وليس ذلك سببا لانتقالها أو نقصانها.
(5) في م: عن.
(6) من المعارف: ناقصة في م.

في قلب المتعلم آلاف ولا ينقص منها شيء.

ومثاله أيضا؛ الصورة التي تحدث في المرآة من الصور[1] المقابلة لها؛ [فإنه ليس بالانتقال، بل ينطبع فيها أمثال الصور المقابلة لها][2]. فلو قابلت الصورة الواحدة ألف مرآة لحدث فيها ألف صورة من غير أن تنتقل الصورة أو[3] تنقص. ولو تصور أن تكون[4] للمرآة لذة فيما[5] يحدث فيها[6] من أثر [تلك الصورة؛ كلذة الإنسان بما يحدث فيه من أثر][7] الفواكه، لقيل: إنها اغتذت وتفكهت وتنعمت[8].

---

(1) في م: الصورة.
(2) ما بين القوسين ناقص في م.
(3) في م: و.
(4) في م: يكون.
(5) في م: بما.
(6) في م: فيه.
(7) ما بين القوسين ناقص في م.
(8) في م: لقيل إنها اغتذت وتنعمت وتفكهت.
قال ابن العربي في العواصم: «وأما المرآة، فلا يصح التمثيل بها في هذه القضية، وأنا أعلم بسرهم فيها، واعتقادهم في حقيقتها، فإنهم بنوها على أن الإدراك فيها، إنما يكون بانعكاس الأشعة على زوايا في مرايا، وذلك مذكور في كتب المناظر وخاصة المنسوبة إلى بني الهيثم، وإنما يذكرونها جبها للناس، وتشكيكا لهم، وسكونا إلى أن علماءنا قد احتجوا بها، وعولوا في رؤية الباري عليها، وأنه مرئي في غير جهة، ونحن الآن نفتقر إليها، فلا نسلمها، ولا نخوض معهم فيها، وأنا أعلمكم أنهم إذا اجتمعوا مع إخوانهم المعتزلة، فتذاكروا أنا نحتج في مسألة رؤية الباري في غير جهة بمسألة المرآة، ضحكوا منا، وفكهوا بنا، وحكموا بالجهالة علينا»، ص. 32-33.
وقال في قانون التأويل: «قالوا: وكذلك خلق الله المرآة يتشكل فيها لصفائها ما قابلها، فيرى العبد نفسه فيها، ولا يقدر أن يقول رأيت شخصي في المرآة، ولا مثالي، لأن المرآة قشرة رقيقة لا تحمل طول الصورة ولا عرضها، ولا تتسع لإقبالها إذا أقبلت على المرآة، ولا تتسع أيضا لإدبارها إذا أدبرت عنها، فثبت أن الذي يرى في المرآة نفسه بواسطة مقابلة المرآة له، ويستحيل أن يكون الإنسان من نفسه في جهة، وقد أطنبنا القول في ذلك في كتاب المقسط وغيره. وبذلك يعلم بواسطتها وتجلي الصور فيها تجلي الحقائق للنفس بما تلقي إليها الحواس من المعاني، وهي تطلع عليها من حيث لا تشعر النفس بها، ولا يتفطن العبد لوجهها، وقد يشعر إذا كان مقبلا على الحقائق وطريق تحصيلها، وعلى النظر =

بل لو جعل عين[1] المعرفة غذاء القلب[2] ولذيذا عنده لذة [تضاهي لذة الفاكهة أو تزيد عليها، وهو كذلك عند أهل الحكمة؛ لكانت هذه اللذة][3] دائمة من أسباب يستعار لها اسم الفاكهة[4]، وهي غير مقطوعة ولا مقطوفة[5].

وقد[6] ظن ظانون أن المعرفة هي عين الفواكه[7]، وأن الفواكه كناية عن المعارف التي تقوم مقام الفواكه في اللذة، ولكن تلك اللذة تدرك بعد الموت، وأن اتساع صدره بالمعارف هو اتساع جنته، وضيقها [و10 ب] ضيق جنته[8]، وأن جنة كل إنسان بقدر سعة معرفته بالله تبارك وتعالى[9] وبجلاله وحكمته وفضائله[10]؛ ولذلك لا يضيق البعض من أهل الجنة عن البعض.

وأما أهل التحقيق[11]؛ فإنهم جعلوا هذه المعارف سبيلا[12] لاستحقاق الجنة لا عين[13] الجنة.

= في الأدلة وتفاصيلها، ولم تشغله العوائق، ولا صرفته الخواطر، ولا شغبت عليه الأطماع، ولا جذبته علائق الآمال»، ص. 134-135.

(1) في م: غير.

(2) في م: للقلب.

(3) ما بين القوسين ناقص في م.

(4) في م: الفواكه.

(5) في م: ولا ممنوعة.
قال أبو حامد في جواهر القرآن يقرر هذا المعنى: «العارفون لما رزقوا شهوة المعرفة، ولذة النظر إلى جلال الله، فهم في مطالعتهم جمال حضرة الربوبية في جنة عرضها السماوات والأرض، بل أكثر، وهي جنة عالية قطوفها دانية؛ فإن فواكهها صفة ذاتهم، وليست مقطوعة ولا ممنوعة؛ إذ لا مضايقة للمعارف»، ص. 67.

(6) في م: فقد.

(7) في م: هي عين الفواكه في الجنة.

(8) ما بين القوسين ناقص في م.

(9) في م: بالله تعالى وجل.

(10) في م: وأفضاله.

(11) في م: الحق.

(12) في م: سببا.

(13) في م: لأعين.

وعلى كل حال(1)؛ فواكه(2) الجنة لا تفنى(3) بالطريق الذي ذكرته(4)، وهو التحقيق(5)؛ إذ كان لا تحمله(6) عقول الخلق وأفهامهم(7). فلا ينبغي أن(8) يتعرض له؛ فإنهم لما ألفوا في الدنيا أن الشيء لا يحصل في نفوسهم إلا بالانتقال، لم يفهموا من الجنة(9) إلا كذلك؛ لأن الشيء عندهم هو(10) الأجسام، وذهلوا عن أمثال المعرفة والمرآة كما ذكرته(11).

وأما امتناع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن(12) أخذه [وإظهار مثله في الدنيا؛ فذلك لامتناع الأمر في نفسه؛ ولو أمكن لفعله](13)، وامتناع إظهار(14) فواكه الجنة في الدنيا كامتناع إظهار صور المرئيات في الجبهة بدل العين(15)، وذلك غير ممكن؛ لأن الصفة [التي تتهيأ بها الحدقة لقبول صور المرئيات لا توجد في الجبهة، فكذلك الصفة](16) التي بها يحصل إدراك عالم الآخرة غير حاصلة للنفس(17) قبل الموت. وإن كانت حاصلة فهي محجوبة كالعين(18)

---

(1) في م: وعلى كل مذهب.
(2) في م: ففواكه.
(3) في م: لا تعين.
(4) في م: التي ذكرتها.
(5) في م: وهذا التحقيق.
(6) في م: إذا كان لا تحتمله.
(7) في م: وأفهامهم القاصرة.
(8) في م: فينبغي أن لا.
(9) في م: لم يفهموا أمور الجنة.
(10) في م: هي.
(11) في م: كما ذكرت.
(12) في م: من.
(13) ما بين القوسين ناقص في م.
(14) إظهار: ناقصة في م.
(15) في م: فكامتناع صورة المرآة في الجهة بدلا عن العين.
(16) ما بين القوسين ورد في م، ولم يرد في أجوبة الغزالي.
(17) في م: في النفس.
(18) في الأصل: كاليعين.

المحجوبة[1] بالأجفان المغمضة والملتصقة[2] بعضها بالبعض[3]؛ فإنه لا يتصور أن تقبل صورة[4] المرئيات ما لم يرتفع الحجاب[5].

وهذه الشهوات وما يلي الإنسان به[6] في هذا العالم حجاب[7] عن إدراك عالم الآخرة وما فيها.

وقد ينقشع هذا الحجاب عن الندور بهبوب رياح اللطف[8] لمن تعرض لنفحات الرحمة؛ بتصفية باطنه وقطع همته[9] عن الدنيا، وإقباله بكنه همه[10]، ويكون[11] ذلك الانقشاع في لحظة كالبرق الخاطف ثم يعود، ولكن يظهر في تلك اللحظة ما ظهر لرسول الله صلى الله عليه وسلم في عرض الحائط. ومن انقشع عنه[12] هذا الحجاب ولو في لحظة[13] فهو الذي يسمى نبيا أو وليا[14].

---

(1) كالعين المحجوبة: ناقصة في م.

(2) والملتصقة: ناقصة في م.

(3) في م: بعضها ببعض.

(4) في م: صور.

(5) أورد الغزالي هذا المثال في الإحياء حيث قال: «وكما أن سنة الله تعالى جارية بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ويكون حجابا بين البصر والمرئي، ولا بد من ارتفاع الحجب لحصول الرؤية، وما لم ترتفع كان الإدراك الحاصل مجرد التخيل، فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ومقتضى الشهوات وما غلب عليها من الصفات البشرية، فإنها لا تنتهي إلى المشاهدة واللقاء في المعلومات الخارجة عن الخيال، بل هذه الحياة حجاب عنها بالضرورة كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار...»، كتاب المحبة، ج 4، ص. 412.

(6) كذا في الأصل. وفي م: وأما النفس.

(7) في م: فهي حجاب.

(8) في م: العطف.

(9) في م: همه.

(10) في م: وإقباله على الله تعالى وجل بكنه همته.

(11) في م: فيكون.

(12) في م: عنه.

(13) ولو في لحظة: ناقصة في م.

(14) قال الغزالي بعد كلام: «وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها، والحجاب بين المرآتين تارة يزال باليد وأخرى يزول بهبوب =

وقوله عليه السلام: **(لو أخذته لأكلتم[1] منه ما بقيت الدنيا)**؛ معناه: أنه في نفسه لا يفنى[2]، وليس الأكل منه بطريق نقله وإفنائه[3]، بل بطريق أنه فياض بأمثاله على الأرواح فيضانا[4] لا ينقطع. ولو[5] انتقل إلى الدنيا لبقي على حاله، ولكن انتقاله غير ممكن.

وقوله عليه السلام: **(إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني)**؛ لا يريد به شيئا من جنس طعام الدنيا. وإنما أراد به ما كان جبريل عليه السلام يتعاهده[6] به من أمور هي أغذية قلبه وروحه، وشغله[7] ذلك[8] عن الالتفات إلى شهوات جسده لاستغراقه[9]، فيكون ذلك[10] قائما في رفع الجوع مقام الطعام والشراب. والله أعلم.

[السؤال الحادي عشر]

سؤال: ما قول سيدنا الشيخ الإمام، أمتع الله المسلمين ببقائه؛ فيما روى[11] أبو عيسى الترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: **(إذا كان**

= الرياح التي تحركه. وكذلك قد تهب رياح الألطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ. ويكون ذلك تارة عن المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل. وتمام ارتفاع الحجاب بالموت فبه ينكشف الغطاء، وينكشف أيضا في اليقظة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى، فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف، وأخرى على التوالي إلى حد ما. ودوامه في غاية الندور»، شرح عجائب القلب من الإحياء، ج 3، ص. 25.

(1) في الأصل: لواكلتم.
(2) في م: مما لا يفنى.
(3) في م: بطريق نقلة وإفناء.
(4) في م: فيضانا ما.
(5) في م: فلو.
(6) في الأصل: يتعهاده.
(7) في م: ويشغله.
(8) ذلك: ناقصة في م.
(9) في م: استغراقه به.
(10) ذلك: ناقصة في م.
(11) في م: وسئل عن قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه.

يوم القيامة يؤتى بالعبد المذنب فيخاصره ربه مخاصرة فيقول له: عبدي تذكر كذا وكذا) الحديث(1).

هذا اللفظ ورد(2). وهل(3) يحمل على ظاهره، ويطلق لفظ المخاصرة في لفظ(4) القديم سبحانه؟ أم له معنى باطن يطلعنا عليه؟(5).

وكذلك روى أبو داوود(6) في حديث صحيح أنه قال: **(قال لبعض أصحابه(7)ويحك أتدري ما الله، إن عرشه على سماواته(8)وأشار بأصابعه مثل**

---

(1) أخرج الترمذي في سننه، في كتاب صفة الجنة عن رسول الله، باب ما جاء في سوق الجنة، (عن سعيد بن المسيب أنه لقي أبا هريرة، فقال أبو هريرة: أسأل الله أن يجمع بيني وبينك في سوق الجنة، فقال سعيد: أفيها سوق؟ قال: نعم، أخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل الجنة إذا دخلوها نزلوا فيها بفضل أعمالهم، ثم يؤذن في مقدار يوم الجمعة من أيام الدنيا فيزورون ربهم، ويبرز لهم عرشه، ويتبدى لهم في روضة من رياض الجنة، فتوضع لهم منابر من نور ومنابر من لؤلؤ ومنابر من ياقوت ومنابر من زبرجد ومنابر من ذهب ومنابر من فضة، ويجلس أدناهم، وما فيهم من دني، على كثبان المسك والكافور، وما يرون أن أصحاب الكراسي بأفضل منهم مجلسا. قال أبو هريرة: قلت يا رسول الله: وهل نرى ربنا؟ قال: نعم، قال: هل تتمارون في رؤية الشمس والقمر ليلة البدر؟ قلنا: لا، قال: كذلك لا تمارون في رؤية ربكم، ولا يبقى في ذلك المجلس رجل إلا حاضره الله محاضرة حتى يقول للرجل منهم: يا فلان بن فلان أتذكر يوم قلت: كذا وكذا... ، الحديث). قال أبو عيسى هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقد روى سويد بن عمرو عن الأوزاعي شيئا من هذا الحديث.

(2) هذا اللفظ ورد: ناقصة في م.

(3) في م: فهل.

(4) في م: في حق.

(5) عجيب أمر ابن العربي، يسأل شيخه عن معنى حديث المخاصرة، مع علمه بأن الحديث ضعيف، كما يدل عليه قوله في العواصم من القواصم: «وأما حديث المخاصرة فضعيف، وهو في اللغة مأخوذ من خصر، وقد تكون الجارحة، وقد تكون من المخصرة وهي العصا، المعنى، يعطيه ما يعتمد عليه، أو يدنيه منه بالمنى والأمان، حتى يكون بمنزلة من خاصر الملك»، ص. 223.

(6) في م: روى أبو داوود عن النبي صلى الله عليه وسلم.

(7) في م: أنه قال لبعض أصحابه.

(8) في م: ويك أتدري أن الله تعالى عرشه على سماواته هكذا.

القبة عليه، وإنه ليئط به [و11 أ] أطيط الرجل[1] بالراكب)[2].

ينعم بكشف إشكالها[3] مأجورا إن شاء الله.

الجواب[4]:

لفظ المخاصرة إن صحت؛ فهي مؤولة كلفظ النزول[5]. والمخاصرة في

---

(1) كذا في الأصل. وفي الحديث: الرحل.

(2) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب السنة، باب في الجهمية،(عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابي فقال: يا رسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال ونهكت الأموال وهلكت الأنعام فاستسق الله لنا، فإنا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك. قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحك أتدري ما تقول؟ وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، ويحك أتدري ما الله؟ إن عرشه على سماواته لهكذا، وقال بأصابعه مثل القبة عليه، وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب. قال: ابن بشار في حديثه: إن الله فوق عرشه وعرشه فوق سماواته، وساق الحديث).

(3) في م: إشكالهما.

(4) في م: فأجاب.

(5) أخرجه مسلم، في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه،(عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا، حتى يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟).
قال الغزالي: «إذا قرع سمعه(أي العامي) النزول في قوله صلى الله عليه وسلم:(ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا)، فالواجب عليه أن يعلم أن النزول اسم مشترك قد يطلق إطلاقا يفتقر فيه إلى ثلاثة أجسام: جسم عال هو مكان لساكنه، وجسم سافل كذلك، وجسم منتقل من السافل إلى العالي ومن العالي إلى السافل؛ فإن كان من أسفل إلى علو سمي صعودا وعروجا ورقيا، وإن كان من علو إلى أسفل سمي نزولا وهبوطا، وقد يطلق على معنى آخر ولا يفتقر فيه إلى تقدير انتقال وحركة في جسمن كما قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖ﴾ [الزُّمَر: 6]، وما رئي البعير والبقر نازلا من السماء بالانتقال، بل هي مخلوقة في الأرحام ولإنزالها معنى لا محالة، كما قال الشافعي رضي الله عنه: دخلت مصر فلم يقيموا كلامي، فنزلت ثم نزلت ثم نزلت، فلم يرد به انتقال جسده إلى أسفل. فتحقق المؤمن قطعا أن النزول في حق الله تعالى ليس بالمعنى الأول وهو انتقال شخص وجسد من علو إلى أسفل؛ فإن الشخص والجسد أجسام، =

اللغة: أن يأخذ بيد غيره ويماشيه، [وظاهر هذا محال على الله، فتأويله أن يجعل ذكر السبب عبارة عن الثمرة المطلوبة. فإنه إنما يأخذ الإنسان بيد غير ويماشيه][1] ليخلو به ويناجيه، ويفرده عن غيره بما يلقي إليه.

وهذه المعاني ممكنة في حق الله عز وجل[2]، فتكون المخاصرة عبارة عنه. كما يعبر بالسماء عن المطر، وتقول[3] العرب: «أصابتنا السماء»[4]، **وتستحيل الإصابة على السماء، ولكنها بسبب المطر تصيب[5]؛ فيكنى بالسبب عن المسبب. وكما قال رسول الله [عليه السلام]**[6]قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن[7]. والأصبع سبب القدرة على التحرك والتقلب[8]؛ إذ بها تتم

= والرب جل جلاله ليس بجسم، فإن خطر له أنه لم يرد هذا فما الذي أراد، فيقال له: أنت إن عجزت عن فهم نزول البعير من السماء فأنت عن فهم نزول الله تعالى أعجز. فليس هذا بعشك فادرجي، واشتغل بعبادتك أو حرفتك واسكت، واعلم أنه أريد به معنى من المعاني التي يجوز أن يراد بالنزول في لغة العرب. ولا يليق ذلك المعنى بجلال الله تعالى وعظمته، وإن كنت لا تعلم حقيقته وكيفيته»، إلجام العوام عن علم الكلام، ص. 64-65. وقال ابن العربي: «وأما قوله:(ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا)، فإن الحركة والانتقال وإن كان محالا عليه عقلا، فإنه يلزمهم على محالهم أن يكون محالا، فإنهم قد قالوا: إنه أكبر من العرش بمقدار يسير، فكيف ينزل وهو أكبر من جميعها؟ أي حتى بحمله تعلى على الوجهين، ولم يفهموا أن النبي إنما خاطب بذلك العرب والفصحاء اللسن، وقد ثبت فيها أن التنزيل على الوجهين نزول حركة، ونزول إحسان وبركة، فإن من أعطاك قد نزل إليك إلى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكروهة، كما أنه نزل من وده لك عن حال البغضاء والإعراض عنك، وهو نزل حقيقة في بابه، كما أن نزول المرء على الجبل إلى السفح حقيقة في بابه...»، العوا صم من القواصم، ص. 216-217.

(1) ما بين القوسين ورد في م، ولم يرد في أجوبة الغزالي.

(2) في م: وهذه المعاني في حق الله مستحيلة.

(3) في م: تقول. (4) في م: أصابتنا سماء.

(5) في م: ولكنها سبب للمطر، والمطر يصيب.

(6) في الأصل: ع م. وفي م: وكما قال صلى الله عليه وسلم.

(7) أخرجه مسلم، في كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص(أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك).

(8) في م: على التحريك والتقليب.

سرعة التقليب. فيعبر[1] بها عن القدرة التي هي المراد منها[2].

وهذا منهج[3] التأويل في أكثر الاستعارات.

ومن جنس قولهم[4]«البلد في يد الأمير[5]، وأنه قبض على البلد»؛ وظاهره[6] غير ممكن ومقصود القدرة ممكن، فيعبر[7] به عن المقصود.

وأما الحديث الآخر؛ وهو قوله: (هكذا)، وأشار بأصابعه مثل القبة؛ فالهاء في قوله: (وإنه)[8]، يرجع[9] إلى العرش، ويدل[10] أنه كالقبة على السماء. وإلا فلا صائر إلى تشبيه الله تعالى[11] بالقبة.

---

(1) في م: فعبر.

(2) تكلم الغزالي على هذا الحديث في جملة من كتبه، من ذلك ما ورد في شرح عجائب القلب، حيث قال ما لفظه: «فالله يتعالى عن أن يكون له أصابع مركبة من لحم ودم وعصب منقسمة بالأنامل، ولكن روح الأصبع سرعة التقليب والقدرة على التحريك والتغيير، فإنك لا تريد أصبعك لشخصه بل لفعله في التقليب والترديد، كما أنك تتعاطى الأفعال بأصابعك. والله تعالى يفعل ما يفعل باستسخار الملك والشيطان، وهما مسخران بقدرته في تقليب القلوب، كما أن أصابعك مسخرة لك في تقليب الأجسام مثلا، والقلب بأصل الفطرة صالح لقبول آثار الملك، ولقبول آثار الشيطان صلاحا متساويا ليس يترجح أحدهما عن الآخر، وإنما يترجح أحد الجانبين باتباع الهوى والإكباب على الشهوات أو الإعراض عنها ومخالفتها، فإن اتبع الإنسان مقتضى الغضب والشهوة ظهر تسلط الشيطان بواسطة الهوى، وصار القلب عش الشيطان ومعدنه، لأن الهوى هو مرعى الشيطان ومرتعه، وإن جاهد الشهوات ولم يسلطها على نفسه وتشبه بأخلاق الملائكة عليهم السلام صار قلبه مستقر الملائكة ومهبطهم»، الإحياء، ج 3، ص. 37، المعنى نفسه يقرره في كتاب العلم من الإحياء، ج 1، ص. 143، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 36-37.

(3) في م: متضح.

(4) في م: قوله.

(5) في م: البلد فيه الأمير.

(6) في م: فظاهره.

(7) في م: فعبر.

(8) في م: إنه.

(9) في م: ترجع.

(10) في م: ويدل على.

(11) في م: الله سبحانه.

ثم هذا قول الراوي، وقد نقص[1] بعض العبارات عن حكاية معنى الإشارات. فيمكن أن يحمل على قصور عبارة إلى المرئي على[2] التعبير عن إشارته. والصحيح أن الهاء راجعة إلى العرش.

وأما قوله: (أتدري ما الله)؛ فإنما ذكر بيانه بعد صفة العرش وتقبيبه على السماء وتعظيمه، وذكره في قوله: (وإنه ليئط به)[3]؛ أي: عظمته، إلى حد يئط العرش العظيم تحت قهره، كما يئط الرجل تحت الراكب وتحامله عليه[4]. ويكون هذا عبارة عن خضوع العرش تحت قهر القدرة؛ فإنه قال: (ليئط به)، ولم يقل: ليئط لجلوسه عليه[5].

وقوله: (به)؛ لا يشير إلا إلى كونه سببا لأطيطه، فيرجع إلى هيئة تحت قهر الاستلائية[6]. كما يقال: «اضطرب البلد بفلان»، أي: بسبب من جهته اقتضى اضطرابه[7]. والله أعلم.

[السؤال الثاني عشر]

سؤال:

ما قول سيدنا[8] أدام[9] الله نعمته[10] في قول النبي [عليه السلام][11] لو

---

(1) في م: تقصر.
(2) في م: عبارة امرئ عن.
(3) في م: ليئط به.
(4) في م: تحت وطئة الرجل الراكب وتحامله.
(5) في م: ليئط لجلوسه عليه واستقراره عليه.
(6) في م: فرجع إلى هيبته وتحت قهر استيلائه.
(7) قال ابن العربي في العواصم: «فإن قيل: ففي الحديث: (إن العرش ليئط به أطيط الرحل براكبه) قلنا: هذه باء السبب، والمخلوقات كلها تئط به أي من أجله»، ص. 224.
(8) في م: ما يقول شيخنا.
(9) في المتن: آدم، وصححت في الهامش.
(10) في م: نعمته لديه.
(11) في الأصل: ع م. وفي م: صلى الله عليه وسلم.

أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه[1]. وقوله عليه السلام[2]خير أمتي[3]قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم تبقى رذالة ووسخ[4][5].

وروى أبو داود[6] حديثا كأنه يظهر فيه[7] مناقضة لهذا الأول. وهو قوله عليه السلام: (**المتمسك من أمتي بدينه في آخر هذا الزمان له أجر خمسين منكم، قالوا: يا رسول الله بل منهم، قال: بل منكم**)[8].

ما وجه الجمع بينهما؟ لينعم بكشفه إن شاء الله.

(1) أخرجه البخاري، في المناقب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا، (عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه).

(2) في م: صلى الله عليه وسلم.

(3) خير أمتي: كتبت على الهامش.

(4) ثم تبقى رذالة ووسخ: ناقصة في م.

(5) أخرجه البخاري، في كتاب المناقب، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، من حديث عمران بن حصين رضي الله عنهما، بلفظ: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثا، ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن).

(6) في م: ثم زاد أبو داوود رضي الله عنه.

(7) في م: منه.

(8) أخرجه الترمذي، في كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة المائدة، (عن أبي أمية الشعباني قال: أتيت أبا ثعلبة الخشني فقلت له: كيف تصنع بهذه الآية؟ قال أية آية؟ قلت: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ [المائدة: 105]. قال: أما والله لقد سألت عنها خبيرا، سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخاصة نفسك، ودع العوام، فإن من ورائكم أياما الصبر فيهن مثل القبض على الجمر، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلا، يعملون مثل عملكم. قال عبد الله بن المبارك: وزادني غير عتبة، قيل يا رسول الله: أجر خمسين منا أو منهم؟ قال بل أجر خمسين منكم). قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب. وأخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي. وابن ماجة في سننه، في كتاب الفتن، باب قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ﴾.

الجواب[1]:

ظاهر قوله عليه السلام[2]أحدكم[3]؛ أنه كان خطابا[4] مع الموجودين[5] في زمانه، الظانين بأنفسهم أنهم ينالون رتبة المخصوصين بصحبته من خواص أصحابه، والظانين بخواص أصحابه[6] القصور في أمر من الأمور؛ فذكر ذلك ردا على من لم ينل فضيلة خصوصية الصحبة[7].

فإن[8] حمل على أهل آخر الزمان، وهو بعيد[9]، فالجمع ممكن؛ إذ يجوز أن لا تنال[10] [و11 ب] رتبتهم بمجرد الإيمان[11]، وإن تمسك بدينه فضلهم. والمتمسك بالدين شامل لجميع معاني الإيمان[12]، والإنفاق باب واحد من أبواب الإيمان[13]. فالمتمسك بنيف[14] وسبعين بابا من الإيمان مع فقدان الأعوان يفضل[15] خمسين منهم.

وقوله [عليه السلام][16]منهم[17]؛ يجوز أن يريد به من عمومهم، لا من خواصهم. كما يقال: «رجل واحد من الترك يقاوم خمسين من الروم»؛ فيكون

(1) في م: فأجاب.
(2) في م: صلى الله عليه وسلم.
(3) أحدكم: ناقصة في م.
(4) في م: يقتضي أنه خطاب.
(5) في م: للموجودين.
(6) في م: والظانين بأصحابه.
(7) في م: الصحابة.
(8) في م: وإن.
(9) وهو بعيد: ناقصة في م.
(10) في م: إذ لا يجوز أن ينال.
(11) في م: الإنفاق.
(12) في م: شامل جامع لمعاني الدين.
(13) في م: الدين.
(14) في م: والتمدي بدينه.
(15) في م: بفضل.
(16) في الأصل: ع م. وفي م: صلى الله عليه وسلم.
(17) في م: منكم.

المراد[1] من عمومهم لا من الآحاد والشواذ و[2]المخصوصين بالشجاعة منهم، ويكون قوله عليه السلام[3](لا يبلغ مد أحدهم): المراد به[4] الشواذ المخصوصون بخصوص الصحبة؛ كالخلفاء الراشدين[5].

ونظير هذا النمط[6] من التخصيص يكثر وجوده. والله أعلم[7].

[السؤال الثالث عشر]

سؤال:

وما قوله رضي الله عنه[8] في[9] قول النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه عز

(1) في م: ويكون المراد خمسين. (2) الواو: ناقصة في م.
(3) في م: صلى الله عليه وسلم.
(4) في م: بهم.
(5) في م: كالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.
(6) في م: اللفظ.
(7) كما بينا سابقا في المقدمات، كان ابن العربي يتفاوض في بعض المسائل مع الغزالي ومع بعض شيوخه، مثل أبي بكر الطرطوشي، وهذه المسألة واحدة منها، فقال ابن العربي في الأحكام الصغرى: «قال القاضي أبو بكر: تذاكرت مع الأستاذ أبي بكر الطرطوشي: (للعامل فيها أجر خمسين منكم)، قالوا: بل منهم، قال: بل منكم، لأنكم تجدون على الخير أعوانا، وهم لا يجدون على الخير أعوانا»، وقلت له: كيف يكون أجر من يأتي من الأمة أعظم من أجر الصحابة، وهم أسسوا الإسلام، وأقاموا الدين؛ وقد قال فيهم عليه السلام: (لو أنفق أحدكم مثل جبل أحد ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه). فتلخص لنا أن الصحابة لهم أعمال لا يدركون فيها، وله أعمال تساوي أعمال من بعدهم؛ فإذا اجتهد في عمله، زاد عليهم، لا سيما في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وفي آخر الزمان يكثر الفساد، لقوله عليه السلام: (بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا)، فإذا أخلص المرء في ذلك الوقت، تضاعف أجره لقيامه بالحق، وقد عدم المعين؛ ولهذا المعنى قال عليه السلام: (لأنكم تجدون على الخير أعوانا، ولا يجدون على الخير أعوانا)؛ ولأنه ينقطع القيام بالحق في ذلك الوقت، وإلى هذا أشار عليه السلام حيث قال: (لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله، الله) يروى بالضم، أي لا يبقى من يقول يوجد الله، ويروى بالنصب أي لا يبقى من يقول: خافوا الله. وقد قال عليه السلام: (لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيقول: يا ليتني مكانه)، ج 1، ص. 409.
(8) رضي الله عنه: كتبت على الهامش.
(9) في م: وسئل عن.

وجل[1](الكبرياء ردائي والعظمة إزاري فمن نازعني منهما واحدا[2] قصمته)[3].

ما معنى استعارة الرداء والإزار في هذا الموضع؟ ولم خص هذه الصفات دون غيرها؟

يكشف ذلك منعما متطولا إن شاء الله[4].

الجواب[5]:

إن ما يلبس[6] الإنسان ينقسم إلى ما يلبس[7] للحاجة كالخف والسراويل، وإلى ما يلبس للتجمل والتعظم[8]. فلو قال: العظمة خفي لم يحسن ذلك.

وأما الرداء والإزار[9] فهما للتجمل والتعظم[10]. والكبر يصلح لأن يستعار له[11]، كما يقال: سيفي لساني[12]، ولا يمكن أن يقال سيفي شعري[13] أو حاجبي[14]؛ لأن اللسان يستعمل للإفحام والقطع للكلام، كما يستعمل السيف

---

(1) في م: عن ربه تعالى وجل.
(2) في م: في واحد منهما.
(3) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب اللباس، باب ما جاء في الكبر،(عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال الله عز وجل: الكبرياء ردائي والعظمة إزاري فمن نازعني واحدا منهما قذفته في النار). وأخرجه ابن ماجة، في كتاب الزهد، باب البراءة من الكبر والتواضع، عن ابن عباس رضي الله عنهما.
(4) متطولا إن شاء الله: ناقصة في م.
(5) في م: فأجاب.
(6) في م: ما يلبسه.
(7) في م: ما يلبسه.
(8) في م: وإلى ما يلبسه للتجميل والتعظيم.
(9) في م: أما الإزار والرداء.
(10) في م: والتعظيم.
(11) يصلح لأن يستعار له: ناقصة في م.
(12) في م: سيفي يسري.
(13) ولا يمكن أن يقال سيفي شعري: ناقصة في م.
(14) في م: أو حاجتي.

للقهر، فيصلح[1] للاستعارة.

وأما تخصيص هذه الصفة، فمن جنسه[2] أن صفات الله تعالى[3] العلم والكلام والقدرة[4]، ومن اشتهر[5] في تحصيل هذه الصفات لم تضره[6]، وأن العلم من أوصاف الربوبية؛ وإنما يضره من أوصاف الربوبية الكبر والتعظم[7]؛ لأن الكبرياء لا يليق إلا به، ومن تكبر واستحقر غيره استضر به، وذلك هو القصم[8]، والله أعلم.

[السؤال الرابع عشر]

سؤال:

ينعم الشيخ الإمام الأوحد لا زالت محامد الإيمان نيرة الاقتباس من

(1) في م: فصلح.
(2) في م: فمن حيث.
(3) في م: الله سبحانه.
(4) في م: العلم والقدرة والكلام.
(5) في م: ومن اجتهد.
(6) في م: لم يضره.
(7) في م: والتعظيم.
(8) وإلى هذا المعنى أيضا يشير كلام الغزالي في الإحياء، حيث قال ما نصه: «الكبر والعز والعظمة والعلاء لا يليق إلا بالملك القادر، فأما العبد المملوك الضعيف العاجز الذي لا يقدر على شيء فمن أين يليق بحاله الكبر؟ فمهما تكبر العبد فقد نازع الله تعالى في صفة لا تليق إلا بجلاله، ومثاله: أن يأخذ الغلام قلنسوة الملك فيضعها على رأسه، ويجلس على سريرة، فما أعظم استحقاقه للمقت وما أعظم تهدفه للخزي والنكال وما أشد استجراءه على مولاه، وما أقبح ما تعاطاه، وإلى هذا المعنى الإشارة بقوله تعالى: (العظمة إزاري والكبرياء ردائي فمن نازعني فيهما قصمته) أي إنه خاص صفتي ولا يليق إلا بي، والمنازع فيه منازع في صفة من صفاتي. وإذا كان الكبر على عباده لا يليق به فمن تكبر على عباده فقد جنى عليه، إذ الذي يسترذل خواص غلمان الملك ويستخدمهم ويترفع عليهم ويستأثر بما حق الملك أن يستأثر به منهم، فهو منازع له في بعض أمره، وإن لم يبلغ درجته درجة من أراد الجلوس على سريره والاستبداد بملكه، فالخلق كلهم عباد الله وله العظمة والكبراء عليهم. فمن تكبر على عبد من عباد الله فقد نازع الله في حقه...»، كتاب ذم الكبر والعجب، ج 3، ص. 445.

ذكائه، وجامدها متحلل بذكائه، ببيان الأحاديث المذكورة بعد هذا، وإيضاح المشكل منها على معهود إجابته وحميد مسارعته مأجورا إن شاء الله.

الحديث: قوله في صفة موقف الحشر في الصحيحين لمسلم والبخاري رحمهما الله: (**لم يطلع عز وجل على الكفار في غير صورته فلا ينكرون، ويطلع على المؤمنين في غير الصورة التي يعرفونه عليها، فيقول: ألست بربكم، فيقولون[1] لا ما هذه صورة ربنا، ونحن هاهنا حتى يأتينا[2]. فيتجلى الله لهم في الصورة التي يعرفونها؛ فيقول لهم: ألست بربكم؟، فيقولون: أنت ربنا، فيأمر تعالى بوضع الصراط ووضع الميزان**)[3].

فكيف وجه هذا، وهو تعالى لا تجوز عليه الاستحالة؟ وقول المؤمنين: (لست ربنا)، ثم قولهم: (أنت ربنا) في التجلي الثاني؛ إذ تجلى في الصورة التي يعرفون، والصورة لا تتجه على ربنا تبارك وتعالى[4].

---

(1) في الأصل: فيقول.

(2) يأتينا: كتبت على الهامش.

(3) أخرجه مسلم، في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، عن أبي هريرة رضي الله عنه(أن ناسا قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه كذلك، يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئا فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه، ويضرب الصراط بين ظهري جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيز. . . ، الحديث). وأخرجه الترمذي في سننه، في كتاب صفة الجنة عن رسول الله، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(4) قال ابن حجر: «قال ابن العربي: إنما استعادوا منه أولا لأنهم اعتقدوا أن ذلك الكلام استدراج، لأن الله لا يأمر بالفحشاء، ومن الفحشاء اتباع الباطل وأهله، ولهذا وقع في =

ينعم الشيخ الأجل، الإمام الأوحد، بالجواب وحسم العلل فيه، معانا إن شاء الله عز وجل.

وكذلك حديثه عليه السلام؛ أدخله البخاري في باب التواضع: **(من آذى لي وليا فقد آذنته بالحربة، وما [و12 أ] تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته)**[1].

الجواب:

أما الحديث الأول: فموضع النظر لفظ الصورة، وما يشتمل عليه شيئين[2]: الحديث والاستحالة.

أما الصورة؛ فينبغي أن تعلم أن الصورة يعبر بها عن الصورة الظاهرة، وعن الصورة الباطنة. والصورة صورتان، تستحيل إحداهما على الله تعالى، وتجب الأخرى له؛ وهي التي يعبر بها عن الحقيقة؛ إذ يقال: «هذه صورة الأمر» أي حقيقته. ويقال: «هذه صورة سياسة الملك، وهذه صورة إدراك

= الصحيح فيأتيهم الله في صورة -أي بصورة -لا يعرفونها وهي الأمر باتباع أهل الباطل، فلذلك يقولون: إذا جاء ربنا عرفناه أي إذا جاءنا بما عهدناه منه من قول الحق»، فتح الباري، ج 13، ص. 7966.

(1) أخرجه البخاري، في كتاب الرقاق، باب التواضع،(عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب: وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه: وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته).

(2) في الأصل: وما يشتمل شيئان.

المعقولات». ولا يراد به الشكل والخلقة؛ فإن ذلك لا يصح على المعقولات والسياسات. وقول القائل: «تجلى له على صورة كذا»؛ أي: على صفة كذا. ولا شك أن الله تعالى يتجلى على صفة مخصوصة، تصح تلك الصفات على جلاله وكماله.

وأما الاستحالة؛ فتارة تكون في المدرك والمرئي، وتارة تكون في الرائي بما يعرض له من التصورات والتخيلات. ومهما قلنا: «إن جبريل عليه السلام يتمثل للنبي صلى الله عليه وسلم في غير صورته»، لم نرد به استحالة ذات جبريل عما هو عليه، بل تقول: حصل في نفس النبي [عليه السلام][1] في غير صورته ذات جبريل، ويؤدي معناه، ويوصل إليه الوحي، كما يتمثل في المنام الأشخاص. فمن رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم ربما يراه على غير الصورة التي كان عليها في حياته؛ لأن تلك الصورة استحالت إلى هذه التي رآها، بل مثلت له صورة لا تطابق صورة الحقيقة.

فكذلك الله تبارك وتعالى تنكشف ذاته في الدنيا للناظرين، فيتمثل لبعضهم على وجه لا يليق به ويقول: «هذا هو الرب»، ويكون كافرا؛ إذ لا معنى للكفر إلا أن ينكشف له الرب تعالى لا على ما هو عليه.

وأما العارف؛ فإذا تجلى له ما لا يليق بصفات الربوبية فيقول: «ما هذه صورة الأول[2] القديم»؛ أي: ما هذه صفة ربنا. كما قال إبراهيم عليه السلام: (لا أحب الآفلين).

فكذلك أهل القيامة يتجلى لهم من أنوار سبحات وجه الله تعالى أولا أمور عظيمة كما تجلى لإبراهيم من تلك الأنوار أولا ما يجري مجرى الكواكب أولا، ثم ما يجري مجرى القمر، ثم مجرى الشمس. ولم تكن هي الكواكب؛

(1) في الأصل: ع م.
(2) الأول: كتبت على الهامش.

فإن اللفظ يدل على أنه رأى كوكبا لما جن عليه الليل[1]، رأى ليلا يتصور لا يبدو فيه إلا كوكب واحد. ثم الكواكب قبل الشمس والقمر، ولا شك أنه في صبائه قبل الانتهاء إلى درجة الناظرين، كان يرى الشمس والقمر وجميع الكواكب، فكيف يكون المراد به ظاهره؟

ولكن المراد به الحجب التي قال صلى الله عليه وسلم: **(إن لله سبعين حجابا من نور، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره)**[2].

(1) قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ۝٧٦﴾[الأنعام: 76].

(2) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: إن الله لا ينام، وفي قوله: حجابه النور لو كشفه لأحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه،(عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات، فقال: إن الله عز وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينان، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور) وفي رواية أبي بكر: النار(لو كشفه لأحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه). وقال العراقي: «حديث:(أن لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه من بصره). أخرجه أبو الشيخ ابن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة:(بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور). وإسناده ضعيف. وفيه من حديث أنس قال:(قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك؟ قال: إن بيني وبينه سبعين حجابا من نور). وفي الأكبر للطبراني من حديث سهل بن سعد:(دون الله تعالى ألف حجاب من نور وظلمة). ولمسلم من حديث أبي موسى:(حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)، ولابن ماجة:(شيء أدركه بصره»! كتاب الأسفار، بذيل كتاب قواعد العقائد من الإحياء، ج 1، ص. 141-142).

وقد تكلم الغزالي على هذا الحديث في الإحياء، حيث قال بعد كلام: «قال صلى الله عليه وسلم:(إن لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك بصره)، وتلك الحجب أيضا مترتبة، وتلك الأنوار متفاوتة في الرتب تفاوت الشمس والقمر والكواكب، ويبدو في الأول أصغرها ثم ما يليه، وعليه أول بعض الصوفية درجات ما كان يظهر لإبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم في ترقيه، وقال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ﴾ [الأنعام: 76]، أي أظلم عليه الأمر، ﴿رَءَا كَوْكَبًا﴾، أي وصل إلى حجاب من حجب النور، فعبر عنه بالكوكب، وما أريد به هذه الأجسام المضيئة؛ فإن آحاد العوام لا يخفى عليهم أن الربوبية لا تليق بالأجسام، بل يدركون ذلك بأوائل نظرهم. فما لا يضلل =

فهذا ما يكشف أولا قبل تجلي حقيقة الذات. والمؤمنون يعرفون ذلك، فلا يصدقون بالحجب، وإن كانت عظيمة الإشراق، وإنما يسكنون بتجلي الذات. والاستحالة ترد على المتجلى له؛ إذ ينكشف الشيء بعد الشيء. وأما المتجلي فلا يتغير.

وأما الحديث الآخر ففيه نظران:

أحدهما: في قوله: (أكون سمعه الذي يسمع به) معناه: أني أكون الغالب على جوارحه [و12 ب] وقلبه حتى يكون تحركه وسكونه في ولي ولأجلي. كما يقال: «فلان عزيز على أبيه، فهو عينه وحدقته وفلذة كبده»، وما يجري مجراه.

وأما النظر الثاني: وهو قوله: (ما ترددت في شيء)، ووجهه؛ أنه مهما ترددت الدواعي والصوارف سمي العامل بمقتضاها قبل العمل مترددا.

ووجهه؛ أنه مهما ترددت الدواعي والصوارف في حقنا تختلف. ومن جملته كون الشيء خيرا في نفسه؛ فإنا نتعاطى الأمر إما: لكونه لذيذا، ولكونه خيرا، ولكونه نافعا.

واللذة والانتفاع في حق الله تعالى محال.

والخير ينقسم:

إلى ما يكون خيرا في حق الفاعل.

وإلى ما يكون خيرا في حق العامل للفعل.

وإلى ما يكون خيرا في نفسه.

والأول محال على الله، والثاني غير محال.

= العوام لا يضلل الخليل عليه السلام. والحجب المسماة أنوارا ما أريد بها الضوء المحسوس بالبصر، بل أريد بها ما أريد بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: 35]»، كتاب ترتيب الأوراد، ج 1، ص. 473-474. وتكلم عليه أيضا بتفصيل في مشكاة الأنوار، ص. 40.

بل الأول عبارة عن ذات من شأنها أن يصدر عنها كل خير على ما هو ممكن في الوجود وخير.

ومهما قوبل الوجود للعالم بعدمه ترجح الوجود، وكان خيرا بالإضافة إلى العدم. فالوجود خير في نفسه إذا أضيف إلى الهلاك.

فعن هذا وجد من الله عز وجل وجود الأشياء و[1]بقاؤها على الوجه اللائق بها. ثم بعد إيجاد الأشياء يتصور أن يكون بعض الأمور لها خيرا؛ إما في الحال وإما في المآل، وبعضها شرا. وذات الله تعالى وصفاته هي الذات التي تصدر عنها الخيرات، فيترجح الخير على الشر.

وربما يرد على هذا أنه لم يوجد الشر؟

وهو سر الله الذي لا يجوز إفشاؤه.

وإذا عرف هذا؛ فلو تصور شيئان يتقابل فيهما وجه الخير، فجدير بأن يطلق فيه لفظ التردد؛ لأن ميل الإرادة الإلهية إلى الخير من حيث إنه خير. والعالم عالمان: الدنيا والآخرة، والبقاء خير من الهلاك، والوجود خير من العدم. وفي الموت هلاك في حق هذا العالم، والبقاء خير منه، ولكن فيه حرمان عن عالم الآخرة. والوجود في ذلك العالم خير من الحرمان. فالتردد كناية عن سبب التردد وهو تعارض الخيرات. كما أن الغضب عبارة عن إرادة العقاب، والرضا كناية عن إرادة الثواب؛ لأن الرضا والغضب سببهما. وقد يعبر بالسبب عن المسبب وبالعكس.

فهذا سبب التردد في أمر الموت.

وقوله: (ولا بد من الموت) أي: ذلك مما حكم به أولا؛ لأن الوجود في الآخرة مع الهلاك في الدنيا إذا قوبل بالخير المقابل له فهو مرجح. والمرجح

(1) الواو: ناقصة في الأصل.

هو اللائق صدوره من الجود الإلهي(1).

فهذا هو المراد بالتردد ووجوب الموت لا محالة. والله أعلم.

[السؤال الخامس عشر]

وسئل أيضا عن قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ الآية [الأعراف: 172].

هل هذه الشهادة عليه لجملة المخلوقين من بني آدم أم لا؟ وهل الإقرار وقع من جملتهم أم لا؟ وما حال الأسقاط ومن مات بعد الاستهلال إلى حد البلوغ؟ فيكشف المعنى فيه.

(1) تكلم الغزالي على هذه المسألة بتفصيل في الإحياء، حيث قال: «فإن قلت: قولك: إن بقاء النسل والنفس محبوب يوهم أن فناءها مكروه عند الله، وهو فرق بين الموت والحياة بالإضافة إلى إرادة الله تعالى، ومعلوم أن الكل بمشيئة الله، وأن الله غني عن العالمين. فمن أين يتميز عنده موتهم عن حياتهم أو بقاؤهم عن فنائهم؟
فاعلم أن هذه الكلمة حق أريد بها باطل؛ فإن ما ذكرناه لا ينافي إضافة الكائنات كلها إلى إرادة الله خيرها وشرها ونفعها وضرها، ولكن المحبة والكراهية يتضادان وكلاهما لا يضادان الإرادة. فرب مراد مكروه، ورب مراد محبوب، فالمعاصي مكروهة وهي مع الكراهة مرادة، والطاعات مرادة وهي مع كونها مرادة محبوبة ومرضية. أما الكفر والشر فلا نقول إنه مرضي ومحبوب بل هو مراد. وقد قال الله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزُّمَر: 7]، فكيف يكون الفناء بالإضافة إلى محبة الله وكراهته كالبقاء؟ فإنه تعالى يقول: (وما ترددت في شيء كترددي في قبض روح عبدي المسلم هو يكره الموت وأنا أكره مساءته. ولا بد له من الموت). فقوله: لا بد له من الموت؛ إشارة إلى سبق الإرادة والتقدير المذكور في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾ [الواقِعَة: 60]، وفي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [المُلك: 2]، ولا مناقضة بين قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾، وبين قوله: (وأنا أكره مساءته). ولكن إيضاح الحق في هذا يستدعي تحقيق معنى الإرادة والمحبة والكراهة وبيان حقائقها، فإن السابق إلى الأفهام منها أمور تناسب إرادة الخلق ومحبتهم وكرامتهم، وهيهات، فبين صفات الله تعالى وصفات الخلق من البعد ما بين ذاته العزيز وذواتهم، وكما أن ذوات الخلق جوهر وعرض وذات الله مقدس عنه، ولا يناسب ما ليس بجوهر وعرض الجوهر والعرض، فكذا صفاته لا تناسب صفات الخلق»، كتاب آداب النكاح، ج 2، ص. 37.

فأجاب بأن قال:

إن هذا الإقرار عام لجميع ذرية آدم كما دل عليه القرآن. ويدخل فيه السقط وغيره ممن ينطلق عليه اسم الذرية.

وأما المعنى بهذا الإقرار؛ فإنه نطق باللسان وتصديق بالقلب، وأن ذلك التصديق المراد به تصديق حاصل موجود، وهو كناية عن استعداد الذرية بالفطرة [و13 أ] للتصديق، وأنه إنما يطرأ الجحود بتعليم الأبوين، كما قال عليه السلام: **(كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه أو يمجسانه)**(1). **وهذا فيه نظر**(2).

واسم الإقرار والتصديق ينطلق على الأقسام الثلاثة؛ أعني الإقرار باللسان بالمباشرة والتصديق بالقلب بالاستعداد.

أما الأول والثاني فظاهر.

وأما الثالث فيضاهي قول القائل: في السيف إنه قاطع، والماء الذي في الكوز إنه مرو، على أنه مستعد للقطع والإرواء.

كما يقال للعاقل: إنه مقر بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين(3) لا يجتمعان ولا ينتفيان؛ فإن ذلك صادق على كل عاقل في حال عقله أيضا. ولا يصدق على الجماد والبهيمة، ويكون معناه: أن فطرته سليمة، مستعد للتصديق بالحق.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، (عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء). وأخرجه مسلم، في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موت أطفال الكفار عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) قال الغزالي في ميزان العمل بعد إيراده للحديث: «والمقصود أنه بالتعليم والاعتياد يكتسب الرذائل»، ص. 70.

(3) في الأصل: الضدان.

فهذه الوجوه الثلاثة محتملة، وأن الأول والثاني أسبق إلى الأفهام من الظاهر. والثالث وإن كان بعيدا عن الظاهر؛ فإنه يغني عن تعسفات وتكليفات في تدبير الذرية، وخلق لسان وعقل وسمع، وتقدير نطق باللسان [منهم، ثم إعدامهم بعد ذلك، وكل ذلك غير بعيد في قدرة الله تعالى. فمن أحب مطابقة الظاهر قدر هذه الأمور وبنى عليها الإقرار باللسان][1] وبالقلب، ومن استبعد هذه الأمور لم يكترث بتأويل الظاهر، وأنزله على المعنى الثالث.

وإذا كانت هذه الوجوه الثلاثة محتملة، ولم يكن واحد منهما[2] محالا في العقل؛ فينبغي أن يعتمد على ما صح نقله في التفسير. والله أعلم.

[السؤال السادس عشر]

سئل الشيخ الإمام جمال الإسلام رضي الله عنه عن النقطة التي لا جزء لها؛ هل هي عرض أو جوهر؟ وكيف تخيلها بالعقل؟ أم كيف وجودها وليس في العالم جزء لا يتجزأ سواها؟. فإنا إن قلنا: إنها عرض، والعرض لا يوجد إلا في جوهر؛ فأي الجواهر جوهرها؟

فإن قيل: نهاية الخط، والخط ينقسم طولا غير نهاية.

وإن قيل: نهايته التي ليست منه. قيل: فمما هي؟، وإن أثبتت في جسم أو سطح صارت جزءا منه؛ فتنقسم بانقسام سائر الأجزاء؟

عساه ينعم بالنظر الشافي في ذلك، نفعه الله بالعلم.

فأجاب بأن قال: لتعلم أنها عرض. وكيف تكون جوهرا ولا يتصور نقطة إذا لم يوجد خط، ولا يتصور خط إذا لم يوجد سطح، ولا يتصور سطح[3] إذا لم يوجد جسم. فهو محتاج إلى الجسم؛ فكيف يكون قائما بنفسه؟

(1) ما بين القوسين كتب على الهامش.

(2) كذا في الأصل. ولعله: منها.

(3) ولا يتصور سطح: كتبت على الهامش.

وأما محلها؛ فالخط، والخط محله السطح، ومحل السطح الجسم، والسطح عرض، والخط عرض في السطح، والنقطة عرض في الخط.

ولا يستحيل قيام العرض بالعرض؛ فالبريق عرض في السواد والبياض، والسرعة عرض في الحركة. فلا ينبغي أن يقنع الإنسان تقليدا بما اشتهر من الناس أن العرض لا يقوم بالعرض.

وأما حقيقة النقطة؛ فهي أنها نهاية الخط، كما أن حقيقة الخط نهاية السطح، وكما أن حقيقة السطح نهاية الجسم؛ فالجسم ينقسم في ثلاث جهات: عرضا وطولا وعمقا. والسطح ينقسم في جهتين: عرضا وطولا. والخط ينقسم في جهة واحدة: طولا فقط. وأما النقطة فلا تنقسم أصلا[1].

وإذا عرف أن المحل الأول للنقطة الخط؛ سقط إشكال: الجزء الذي لا يتجزأ غير موجود، فكيف قامت النقطة به؟ وكيف قامت بجزء ينقسم وهي لا تنقسم؟

---

(1) قال الغزالي في كتابه معيار العلم: «ولما لم نتكلم في كتاب تهافت الفلاسفة على الرياضيات اقتصرنا من هذه الألفاظ على قدر يسير. وقد يدخل بعضها في الإلهيات والطبيعيات في الأمثلة والاستشهادات، وهي ستة ألفاظ: النهاية وما لا نهاية والنقطة والخط والسطح والبعد .النهاية: وهي غاية ما يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء .ما لا نهاية: هو كم ذو أجزاء كثيرة، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه، وهو من نوعه، وبحيث ألا ينقضي .النقطة: ذات غير منقسمة، ولها وضع، وهي نهاية الخط. الخط: هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة، وهي نهاية السطح .السطح: مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم، وهو نهاية الجسم .البعد: هو كل ما يكون بين نهايتين، غير متلاقيتين، ويمكن الإشارة إلى جهته، ومن شأنه أن يتوهم أيضا فيه نهايات، من نوع تينك النهايتين. والفرق بين البعد والمقادير الثلاثة: أنه قد يكون بعد خطي من غير خط، وبعد سطحي من غير سطح. مثاله: أنه إذا فرض جسم لا انفصال في داخله نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط. وكذلك إذا توهم فيه خطان متقابلان، كان بينهما بعد، ولم يكن بينهما سطح؛ لأنه إنما يكون بينهما سطح إذا انفصل بالفعل بأحد وجوه الانفصال، وإنما يكون فيه خط إذا كان فيه سطح. نفرق إذن بين الطول والخط، وبين العرض والسطح؛ لأن البعد الذي بين النقطتين المذكورتين هو طول، وليس بخط. والبعد الذي بين الخطين المذكورين، هو عرض وليس بسطح، وإن كان كل خط ذا طول، وكل سطح ذا عرض»، كتاب الحد، ص. 300.

وأما قول القائل: إذا كانت النقطة نهاية الخط؛ فهي من الخط أم لا؟

يقول[1] القائل: «من» كلمة مشتركة من ثلاث معان؛ فهي من الخط بأحد المعنيين؛ وليس من الخط [و13 ب] بالمعنى الآخر.

وأكثر الأغاليط منشؤها إهمال الألفاظ المشتركة في السؤال وإطلاق الجواب.

وبيانه؛ أنا نقول: رأس الكوز من الكوز؛ على معنى أن الكوز عبارة عن جملة، والرأس بعض تلك الجملة. كما تقول: رأس الإنسان ويده ورجله من الإنسان، **فهذا وجه.**

الثاني: أنا نقول: «استدارة الكوز من الكوز، واستدارة الدينار من الدينار، وتربيع الوتر من الوتر». وليس قولنا: «تربيع السرير من السرير»؛ كقولنا: «قائمة السرير من السرير». ولا قولنا: «استدارة الكوز من الكوز»؛ كقولنا: «رأس الكوز من الكوز»؛ لأن الاستدارة صورة في الدينار، والذهب مادة، ونسبة بعض الدينار من الدينار هي نسبة البعض من المادة إلى كلها، ونسبة الاستدارة إليه نسبة الصورة إلى المادة. وهما نسبتان مختلفتان غاية الاختلاف.

ولفظ «من» يستعمل فيهما جميعا بالاشتراك، كما يستعمل لفظ «العين» في العين الباصرة وفي الشمس.

وهاهنا إطلاق ثالث؛ وهو أن يقال: «استدارة الذهب من الذهب»، وهذا أبعد الوجوه التي تطلق فيه كلمة «من». وهو بمعنى قولنا: «العرض من الجوهر»، ومعناه: أنه ليس خارجا منه بل هو حال فيه، فإن الجوهر محله.

---

(1) كذا في الأصل. ولعلها: فقول.

وكأن أصل هذا الإطلاق أن ما يكون خارجا عن الشيء، يقال: «ليس هو منه»، كما يقال: «الحديد ليس من الذهب». والاستدارة غير خارجة من الذهب، فيقال: «إنها منه»، أي: ليست خارجة منه منفصلة عنه. وهذا معنى بالثاني في النسبة سوى الوجهين السابقين.

والوجهان السابقان أقرب إلى اللسان؛ لأن «من» للتبعيض، والرأس بعض الإنسان. ودلالة «من» هاهنا على التبعيض ظاهر.

وأما الإطلاق الثاني: وهو أن التربيع من السرير؛ فهو دونه، ولكن فيه أيضا دلالة على بعض، إلا أنه غير مناسب للبعض المنسوب إليه؛ فإن السرير تقوم ذاته من محل هو الخشب، وصورة هو التربيع، والجملة الملتئمة من مختلفتين قد يقال لأحدهما: إنه بعض الجملة، فلا جرم يقال: إنه منه.

وكذلك الدينار يكون دينارا بالذهب والاستدارة جميعا، فإنما يقوم معنى الدينار بالاستدارة والذهب، فكان أحدهما بعض الجملة. بهذا التأويل يصح أن يقال: إنه منه. وأما الاستدارة فليست جزءا من الذهب بالمعنى الأول ولا بالمعنى الثاني؛ لأن الذهب ذهب مستديرا كان أو مستطيلا أو على شكل آخر. ولكنه عرض يحل فيه وداخل فيه، ولم يكن خارجا عنه ولا منفصلا منه؛ لأنه محله. فبهذا المعنى يجوز أن يقال: إنه معنى منه.

فلنرجع إلى النقطة والخط فنقول: إن النقطة ليست من الخط بالمعنى الأول؛ لأنه ليس بعض جملة الخط. نعم نصف الخط وربعه وعشره.

وبالجملة؛ كل جزء له طول فهو من الخط؛ لأن البعض بهذا المعنى يلزمه ما يلزم الجملة وهو قبول الانقسام.

وبالمعنى الثاني أيضا؛ ليست النقطة من الخط عبارة عن طول مجرد، سواء كان متناهيا أو لم يكن متناهيا، والنقطة عبارة عن تناهيه. وليس النقطة من الخط كالاستدارة من الدينار؛ إذ [و14 أ] الاستدارة صورة انضافت إلى مادة

الذهب. فتقوم ذات الدينار بمجموعها، وذات الخط لم تنقسم بالطول والتناهي، بل الوهم إذا فرض الطول المجرد أدرك الخط، وإن لم يفرض انقطاعه، والنقطة هي قطع الخط فقط.

أما بالمعنى الثالث: فالنقطة من الخط، كما أن الاستدارة من الذهب؛ بمعنى أنها تحل في الذهب، والذهب محلها، والاستدارة عرض حلت فيه. فكذلك النقطة هي النهاية، والنهاية هي نهاية لذي نهاية، كما أن الاستدارة استدارة لمستدير. والنقطة في الخط؛ كما أن العرض في الجوهر، وهي من الخط، كما يقال: العرض من الجوهر.

وفهم حقيقة النقطة بأن تفرض جسما غير متناه؛ فإنك تفهم الأبعاد الثلاثة، ولكن ليس فيه سطح؛ إذ لا نهاية له. فإذا قطع الجسم حدث السطح، ولم يتجرد إلا القطع الذي تناهى الجسم المقطوع به؛ فالتناهي الحادث هو السطح.

ثم يمكنك أن تفرض سطحا بلا نهاية؛ فيكون طول بلا نهاية، وعرض بلا نهاية، ثم تفرض قطعه فيحدث الخط بالقطع، وهو ما حدث من تناهي السطح.

ثم يمكنك أن تفرض الخط بلا نهاية، ويكون طولا مجردا، ثم تفرض قطعه فتحدث النهاية، فالذي حدث بالقطع ولم يكن قبله يسمى نقطة. ولم يحدث بالقطع خط ولا طول ولا بعض[1] خط، بل حدث التناهي فقط.

فالسطح من الجسم بالمعنى الثالث، كما أن الاستدارة من الذهب؛ أي: هو مجاز الخط من السطح، أي: هو محله. والنقطة من الخط أي: الخط محله فقط. وهذا لا يوجبه قبول القسمة.

والأمر كله موقوف على أن تفهم الطول المحض إلى غير نهاية، ثم تفرض

(1) بعض: كتبت خطأ في المتن، وصححت في الهامش.

قطعه، فتعلم أن الحادث بالقطع هو الذي يسمى نقطة، وما حدث بالقطع إلا صفة للخط؛ وهي النهاية فقط، وهي حقيقة النقطة.

وبفهم هذه الحقائق على وجهها تندفع الأوهام الفاسدة في معنى النقطة وحقيقتها إن شاء الله.

تمت بحمد الله وحسن عونه، وصلى الله على سيدنا ونبينا ومولانا محمد والحمد لله رب العالمين.

[السؤال السابع عشر](1)

وسئل عن قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: 9]، ما معنى الحفظ هاهنا؟ هل المراد به الحفظ عن الاختلاف والزيادة والنقصان؟ فقد وجد ذلك؛ فإن بعضهم يقول: مخلوق، وآخر يقول: قديم. وقد عمل هذا الاختلاف، وقد حصل فيه الزيادة والنقصان؛ فإن ابن كثير يزيد حروفا، وابن عباس ينكرها وسائر القراء، وابن مسعود كان يقرأ: **(والذكر والأنثى)**، وكان ينكر ذلك أبو الدرداء، حتى علم بقراءة ابن مسعود، فقال: مالك إلى هؤلاء حتى كادوا يستنزلونني. لقد سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(والذكر والأنثى)**. ومعنى هذا لم يدخل تحت قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ لسنن(2) رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنها من عند الله كالقرآن، فيكون حفظها كحفظ القرآن، فيحصل به العلم إذا صحت كما يصح بالقرآن. فقد احتج بذلك أصحاب أحمد على أن خبر الواحد يوجب العلم.

(1) كما أشرنا في المقدمات؛ فإن كتاب أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، لم يتضمن جميع ما فاوض فيه ابن العربي شيخه، مثل هذا السؤال، الذي أورده الونشريسي في كتابه المعيار، ج 11، ص. 21-23. وقد رأينا أن نلحقه بأجوبة الغزالي للفائدة.

(2) كذا في المعيار.

فأجاب: المراد به: في القلوب حتى لا ينسى، وفي المصاحف حتى لا يبلى ويبقى ولا يندرس؛ بحيث يتعذر على من لا يحفظ مراجعتها وما تطرق إليها من اختلاف القراءة. والاختلاف في رواية شاذة لا يناقض أصل الحفظ؛ أي: حفظ الأصل، وإنما المناقض له ضربان: عارض يمنع الاهتداء بنوره، والانتفاع بحكمه، والاستبعاد من زواجره وأوامره، وذلك لا يكون أبدا.

ولو قال الله تعالى مثلا: إني خلقت هذا الإنسان وأنا له حافظ، وبقي سليما في جميع المفاصل الإنسانية، ولكن تناثر بعض شعره الذي يجري منه مجرى الزوائد الذات لا ينخرم الأصل بسببها، لم يكن متناقضا بالذكر محفوظا مع اختلاف الذات أي الذكر به محفوظ وهو المراد. قال عز وجل: ﴿يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ [القَمَر: 17]. وما دام لا يفسد طريق الادكار به فهو محفوظ.

وأما الأحاديث؛ فقد تندرج تحت هذا الظاهر؛ فإن الأحاديث في أقاويل أخبر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم من علومه ومعارفه. ولفظ التنزيل إنما يستعمل في القرآن المنزل معناه، ولفظه المحفوظ معناه ولفظه، ولذلك بقي لفظ القرآن محفوظا دون لفظ الأحاديث.

ولا يبعد أن يستعمل لفظ النزول والتنزيل في العلوم أيضا؛ لأن العلوم كلها من عند الله تعالى تنزل، ولكنها كالمجاز بالإضافة إلى استعماله بالقرآن.

فقول القائل: دليلي في مسألة القرآن المنزل؛ مقبول غير مستنكر، فالفرق بينهما ظاهر. وإنما اختلافهم في القدم والحدوث، فلا ينفي كونه محفوظا، نعم لو كان قديما ثم انقلب محدثا، أو محدثا ثم انقلب قديما، وأمكن ذلك لجاز أن يظن أن هذا تناقض حفظ وصف القدم أو الحدوث عليه، وأما ظن الحاصل أنه محدث، فلا يخرجه عن كونه محفوظا. فلو أخطأ مخطئ في أن القرآن اندرس أصله، لم يناقض ذلك لكونه محفوظا في نفسه. والعالم محفوظ إلى الآن، ولو ظن ظان خطأ أنه قديم لم يكن ذلك مناقضا لحفظه. والله أعلم.

مصادر التحقيق

الأحكام الصغرى، لأبي بكر بن العربي، تحقيق سعيد أعراب، منشورات الإيسيسكو، الطبعة الأولى، 1412 م.

إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، مطبعة المكتبة العصرية، بيروت 1992 م.

إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين، لمحمد المنوني، بحث منشور ضمن ندوة أعمال أبي حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1988 م.

الأربعين في أصول الدين، لأبي حامد الغزالي، الأربعين في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 م.

الاقتصاد في الاعتقاد: لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 م.

إلجام العوام عن علم الكلام، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(4)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 م.

جواهر القرآن ودرره، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 م.

درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، لتقي الدين ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 م.

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك بن أنس، لمحمد الزرقاني، دار الفكر، د.ت.

طبقات الشافعية الكبرى: لتاج الدين ابن السبكي، دار المعرفة، طبعة ثانية، بيروت، د.ت.

عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، للقاضي أبي بكر بن العربي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1418 م.

العواصم من القواصم، للقاضي أبي بكر بن العربي، تحقيق الدكتور عمار الطالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417 م.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة الأولى، 1420 م.

الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي: لمَحمد عبدو، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، لأبي حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(3)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 م.

القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر بن العربي، تحقيق الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م. ومخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم 25 ج.

القسطاس المستقيم، لأبي حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(3)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 م.

قانون التأويل، لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، 1359 م .

قانون التأويل، للقاضي أبي بكر بن العربي، دراسة وتحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1990 م.

كتاب شواهد الجلة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان، للقاضي أبي بكر بن العربي، دراسة وتحقيق محمد يعلى، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، مدريد، 1966 م.

كتاب المدخل لصناعة المنطق، لأبي الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس، المطبعة الأبيرقة، مدريد، 1916 م.

لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، 1406 م.

مؤلفات الغزالي، لعبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1977 م.

مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 م.

مسائل أجاب عنها حجة الإسلام، لأبي حامد الغزالي، مخطوطة خاصة.

مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(4)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 م.

المضنون به على غير أهله، لأبي حامد الغزالي، المطبعة الأزهرية المصرية، القاهرة، 1316.

المعجب في تلخيص أخبار المغرب، لمحيي الدين أبي محمد عبد الواحد ابن علي التميمي المراكشي، مطبعة الثقافة، سلا، 1357 م .

مع القاضي أبي بكر بن العربي، لسعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407 م.

معيار العلم في المنطق، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410 م.

المعيار المعرب والجامع المغرب، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالرباط، ودار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401 م.

ميزان العمل، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 م.

المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، لزين الدين أبي الفضل العراقي، مطبوع بذيل الإحياء، مطبعة المكتبة العصرية، بيروت 1992م.

نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين، لحسين مؤنس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، العدد الثالث، 1374 م .

نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، لابن قطان المراكشي، المطبع المهدوية، تطوان، دون تاريخ.

فهرست المواضيع

الإهداء 3

مقدمة المحقق 5

المقدمة الأولى: تحقيق عنوان الكتاب 7

المقدمة الثانية: في توثيق صحة نسبة الأجوبة إلى الغزالي 11

المقدمة الثالثة: في بيان أسباب انزواء الأجوبة وطيها 19

المقدمة الرابعة: تاريخ كتابة الأجوبة 25

المقدمة الخامسة: تعليق مختصر على المخطوطة 26

المقدمة السادسة: وقفة مع ردود ابن العربي على أجوبة الغزالي 30

المقدمة السابعة: وصف المخطوطة ومنهج التحقيق 38

أولا: وصف المخطوطة 38

ثانيا: منهج التحقيق 40

نماذج من صور المخطوط 42

كتاب أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي 45

السؤال الأول: في نسبة الرؤيا إلى النبوة 47

السؤال الثاني: في الفرق بين الطيرة والفأل 58

السؤال الثالث: في معنى أمره صلى الله عليه وسلم لمن رأى رؤيا يكرهها 59

السؤال الرابع: حول حديث قتل الحيات 60

السؤال الخامس: في أحاديث تتعلق بالطب 61

السؤال السادس: في تفسير أبي بكر للرؤيا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم 62

السؤال السابع: في حقيقة الروح 64

السؤال الثامن: في حقيقة تمثل جبريل عليه السلام وحقيقته 71

السؤال التاسع: في معنى قول النبي ﷺ: إن الشيطان يجري من دم ابن آدم مجرى
الدم 74

السؤال العاشر: في المراجعة، بمعنى حديثين للرسول ﷺ 94

السؤال الحادي عشر: سؤال الإمام عن قوله في حديثين للرسول ﷺ 108

السؤال الثاني عشر: سؤال الإمام عن وجه الجمع بين حديثين للرسول ﷺ 113

السؤال الثالث عشر: معنى استعارة الرداء والإزار في حديث للرسول ﷺ 116

السؤال الرابع عشر: سؤاله عن قوله في صفة موقف الحشر 118

السؤال الخامس عشر: في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ. . .﴾ 125

السؤال السادس عشر: عن النقطة التي لا جزء لها 127

السؤال السابع عشر: عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ 132

مصادر التحقيق 135

فهرست المواضيع 139

AJWIBAT AL-ĠAZĀLĪ ʿAN ASʾILAT IBN AL-ʿARABĪ

THE ANSWERS OF AL-GHAZALI TO THE QUESTIONS OF IBN AL-ARABI

by

Abou Hamed Al-Ghazali

(D.505H.)

edited by

Mohammed Abdo

دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKI

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban